

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

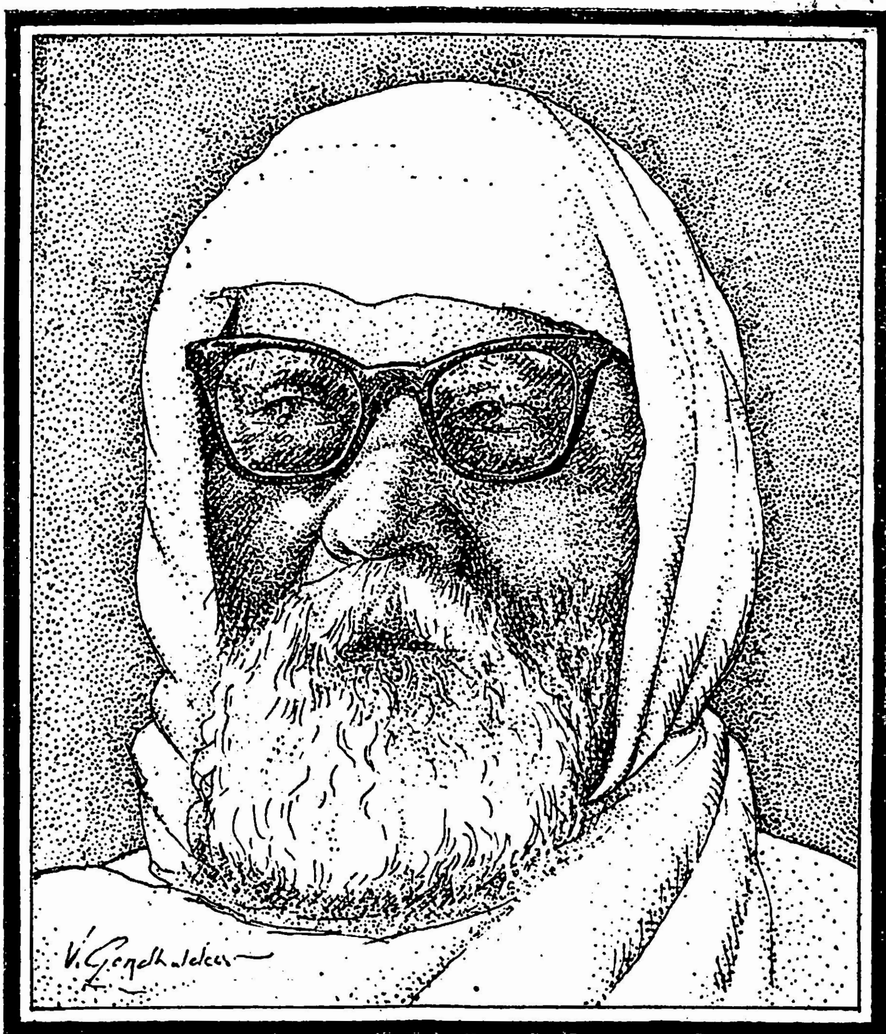
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ३६ । अंक तिसरा । डिसेंबर १९८२

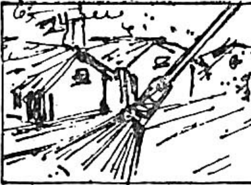
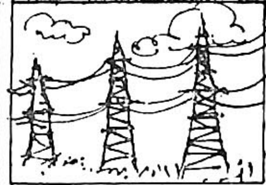


अनुक्रमणिका








गरीब व उपेक्षितांच्या जीवनातील आशा व आत्मविश्वास प्रज्वलित करण्यासाठी नवा 20 कलमी कार्यक्रम





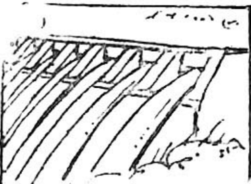






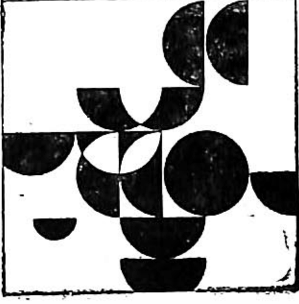







डी.जी आय पी

महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
व प्राज्ञपाठशाला मंडळ, वाई संचालित मासिक



नवभारत

वर्ष ३६ । अंक ३ । डिसेंबर १९८२
किंमत ४ रुपये । वार्षिक वर्गणी ३० रुपये

संपादक
मे. पुं. रेगे

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक.
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

अनुक्रमणिका







नवभारत

डिसेंबर १९८२

अ नु क्र म

मुखपृष्ठावरील चित्र – वसंत गोंधळेकर

लेखक-परिचय

★ **म. अ. मेहेंदळे :** डिक्शनरी ऑफ संस्कृत ऑन हिस्टॉरिकल प्रिन्सिपल्स ह्या 'संस्कृत कोशा'चे सहप्रमुख संपादक (जॉइंट जनरल एडिटर), डेक्कन कॉलेज, पुणे–४११ ००६. ★ **रा. भा. पाटणकर :** मुंबई विद्यापीठातील इंग्रजी विभागात अध्यापक; ९ शाकुंतल, साहित्यसहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई–४०० ०५१. ★ **वा. वि. मिराशी :** संस्कृतचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक; संस्कृत, प्राचीन भारतीय इतिहास व संस्कृतीचे गाढे अभ्यासक व संशोधक; 'कमलासदन', धरमपेठ, नागपूर–४४० ०१०. ★ **मो. दि. पराडकर:** प्राचार्य, दांडेकर कॉलेज, पालघर; शहा बिल्डिंग, टी. एच. कटारिया मार्ग, मुंबई–४०००१६.

संपादकीय

आचार्य विनोबा भावे

गेल्या दि. १५ नोव्हेंबरला सकाळी ९.४० वाजता पवनार येथे परमधाम आश्रमात सतत ७ दिवस प्रायोपवेशन करून भूदाननेते आचार्य विनोबा भावे यांचे वयाच्या ८८ व्या वर्षी निधन झाले. निधनाची वार्ता त्यांनी प्रायोपवेशन सुरू केल्यानंतर केव्हाही अपेक्षित होती. दि. ५ नोव्हेंबरला विनोबांना ज्वर आला, त्याबरोबरच हृदयविकारही उद्भवला आणि प्रकृती चिंताजनक झाली. उपचार त्वरित सुरू झाले. वैद्यकीय महाविद्यालयाच्या रुग्णालयात उपचार करण्याकरता नेण्याचा विचार तज्ञ डॉक्टरांनी विनोबांना सांगितला; परंतु त्यांनी परमधाम आश्रम सोडण्यास नकार दिला व तेथेच उपचार सुरू झाले. मुंबई येथील जसलोक हॉस्पिटलचे तज्ञ डॉ. मेहता मुंबईहून आले. हळूहळू प्रकृती सुधारेल अशी आशा उत्पन्न झाली. ॲलोपथीचे उपचारही विनोबांनी स्वीकारले. परंतु दि. ८ नोव्हेंबरला रात्री अन्नपाणी आणि औषध या तिन्ही गोष्टी घेण्यास त्यांनी नकार दिला. आचार्यांचे बंधू शिवाजीराव भावे, मित्र दादा धर्माधिकारी, महाराष्ट्राचे राज्यमंत्री त्र्यं. गो. देशमुख, केंद्रीय मंत्री श्री. केसरी, महाराष्ट्राचे मुख्यमंत्री बाबासाहेब भोसले इ. मंडळींनी व आश्रमस्थ भक्तजनांनी आचार्यांना परोपरीने काकुळतीस येऊन, अन्नपाणी व औषध घेण्याची विनंती केली. ती त्यांनी नाकारली. इंदिरा गांधी विनोबाजींना दि. १० नोव्हेंबरला भेटल्या. अन्नपाणी, औषध घेण्याची विनंती त्यांनीही केली. प्रायोपवेशनाचा संकल्प करण्याचे कारण आचार्यांनी श्री. त्र्यं. गो. देशमुख व इतर भक्तांना स्पष्ट करून सांगितले. ते म्हणाले– "आता देह आत्म्याला साथ देत नाही. रखडत जगण्यात अर्थ नाही. जराजर्जर शरीर टाकणेच ठीक !"

आचार्यांच्या निधनाची वार्ता भारतभर व जगभर सर्व प्रचारमाध्यमांतून विद्युत्वेगाने पसरली. या निधनाला कोणी महानिर्वाण म्हणाले, कोणी युगपुरुषाची समाधी म्हणाले. महात्मा गांधींच्या आध्यात्मिक परंपरेचे ते एक श्रेष्ठ वारस होते. त्यांचे हे प्रायोपवेशनाचे तंत्र हिंदू धर्म, बौद्ध धर्म व विशेषतः जैन धर्म या तिन्ही धर्मांना प्राचीन कालापासून मान्य असलेले तंत्र आहे. जैन धर्मात या तंत्रास 'सल्लेखना' अशी संस्कृत संज्ञा आणि 'संथारा' ही प्राकृत संज्ञा आहे. हिंदू धर्मात यास 'प्रायोपवेशन' म्हणतात. प्राय म्हणजे तप. तपाचा एक मुख्य अर्थ 'अनशन' असा आहे. देहाचे दुर्धर व्याधी बरे होऊ शकत नाहीत, असे निश्चित झाल्यावर रुग्णाला जलप्रवेशाने, अग्निप्रवेशाने, भृगुपतनाने (उंच कड्यावरून उडी मारून), अनशनाने (अन्नपाणी वर्ज्य करून) किंवा अन्य कोणत्याही इष्ट मार्गाने देहविसर्जन करण्याची हिंदुधर्मशास्त्राने अनुमती दिली आहे. ज्ञानदेवादी संतांनी योगमार्गाने देहत्याग केला आहे. हा योगमार्ग गुरुगम्यच आहे. त्याचे वर्णन 'गीते'च्या ८ व्या अध्यायात केले आहे. तात्पर्य, प्रायोपवेशन किंवा योगशास्त्रातील देहत्यागाची युक्ती हिंदुधर्मशास्त्राने मान्य केली आहे. विनोबांनी प्रायोपवेशनाच्या द्वारे देहत्याग केला. अनेक जैन साधू आणि साध्वी स्त्रिया आजही प्रतिवर्षी अशा प्रकारे देहत्याग करीत असतात आणि त्याची वार्ता वृत्तपत्रांतही केव्हा केव्हा येते. अलीकडची स्वातंत्र्यवीर सावरकर, धर्मानंद कोसंबी, सानेगुरूजी इत्यादिकांनी देहत्याग केल्याची उदाहरणे प्रसिद्धच आहेत.

कोकणातील रायगड जिल्ह्यातील पेण तहसिलातील गागोदे या गावी ११ सप्टेंबर १८९५ साली विनोबा तथा विनायक नरहरी भावे यांचा जन्म झाला. यांची जात चित्पावन ब्राह्मण. आजोबांचे नाव शंभुराव भावे. शंभुराव भावे यांचे जन्मगाव वाई. त्यांच्या अनेक पिढ्यांचे वास्तव्य वाई येथे

अनुक्रमणिका

होते. वाईच्या ब्राह्मणशाही या मोहल्यात कोटेश्वर मंदिर आहे. हे भाव्यांच्या मालकीचे असून तेथे शंभुरावांनी अग्निहोत्र स्वीकारून अग्निहोत्र-शाळा स्थापली होती. आजोबा व मातुश्रीपासून धर्मपरायणतेचे संस्कार विनोबांना मिळाले. त्यांचे वडील नरहरी शंभुराव भावे व आई रुक्मिणीबाई. हे नोकरीच्या निमित्ताने बडोदे येथे गेले. विनोबांचे माध्यमिक व उच्च शिक्षण बडोदे येथेच झाले. १९१६ साली महाविद्यालयीन इंटरची परीक्षा देण्यासाठी ते मुंबईस जाण्यास निघाले; परंतु वाटेतच सुरतेस उतरून आईवडिलांना न कळविताच वाराणसी येथे रवाना झाले. त्यांना दोन गोष्टींचे आकर्षण होते. एक हिमालय व दुसरे बंगालचे सशस्त्र क्रांतिकारक. वाराणसी येथे हिंदुविश्वविद्यालयातील एका समारंभात महात्मा गांधींचे भाषण झाले. त्याचा त्यांच्या मनावर खोल परिणाम झाला. हिमालयातील अध्यात्म आणि बंगालमधील क्रांती यांच्या दोन्ही प्रेरणा महात्मा गांधींच्या उक्तीत आणि व्यक्तिमत्त्वात त्यांना आढळल्या. महात्मा गांधींशी पत्रव्यवहार केला. महात्मा गांधींची कोचरब आश्रमात ७ जून १९१६ रोजी भेट घेतली आणि तेथेच त्या सत्याग्रहाश्रमात नैष्ठिक ब्रह्मचर्याची प्रतिज्ञा करून जीवनसाधना सुरू केली. ऑक्टोबर १९१६ ला महात्मा गांधींची एक वर्षाची रजा घेऊन ते वाई येथे प्राज्ञपाठशाळेत वेदान्ताच्या अध्ययनाकरिता उपस्थित झाले. ब्रह्मविद्येची साधना त्यांचा जीवनोद्देश होता.

वाई येथील प्राज्ञपाठशाळा मंडळाचे संस्थापक व मुख्याध्यापक, स्वामी केवलानंद सरस्वती (पूर्वाश्रमीचे नारायणशास्त्री मराठे) यांच्यापाशी उपनिषदे, ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य, पातंजलयोगसूत्रे इत्यादी विषयांचे अध्ययन केले. माहुली येथील स्वामी कृष्णानंद यांच्या आश्रमातील काही प्रौढ विद्यार्थी – शिवनामे, वि. का. सहस्रबुद्धे इत्यादी मंडळी ही त्यांच्याबरोबर सहाध्यायी होती. दिनकरशास्त्री कानडे व महादेवशास्त्री दिवेकर हे प्राज्ञपाठशाळेची व्यवस्थापनाची व अन्य प्रकारची कामे पाहत होते. प्रत्येक सोमवार हा या पाठशाळेचा सुटीचा म्हणजे अनध्ययनाचा दिवस असे. त्या दिवशी पाठशाळेची अंगमेहनतीची कामे शिक्षक व विद्यार्थी उरकत असत. आणि प्रज्ञानंदस्वामींच्या समाधिस्थानाच्या सभागृहात विद्यार्थी व शिक्षक यांच्या शास्त्रार्थ चर्चेकरता साप्ताहिक सभा भरत. चर्चेचे विषय सामाजिक, धार्मिक, तात्त्विक हे असतच; परंतु त्याबरोबर प्रचलित राजकारणाची अनेक बाजूंनी मीमांसाही चालत असे. दिनकरशास्त्री कानडे हे सेनापती बापट, स्वातंत्र्यवीर सावरकर, योगी अरविंद घोष इत्यादी सशस्त्र क्रांतिकारकांच्या मार्गाने चालणाऱ्या एका गुप्त कटाचे सदस्य होते. सशस्त्र क्रांतीच्या तत्त्वज्ञानाचा ते पुरस्कार करीत. विनोबांच्याप्रमाणेच त्यांचेही वक्तृत्व अमोघ होते. अहिंसक क्रांतीची वैचारिक भूमिका विनोबा मोठ्या परिणामकारक रीतीने या साप्ताहिक सभांमध्ये मांडीत असत. १९१७ साली हिवाळ्यात वाई येथे प्लेगची साथ उद्भवली. कृष्णेच्या दक्षिण तीरावर राहुट्या आणि पर्णशाला उभारून तेथे प्राज्ञपाठशाळेचे विद्यार्थी व शिक्षक जवळजवळ ४ महिने राहिले. वेदांताचे व इतर शास्त्रांचे पाठ त्यांतील एका विस्तृत पर्णशालेमध्ये चालत असत. विनोबा पर्णशालेबाहेरच्या कृष्णाकाठच्या आम्रवृक्षाच्या छायेखाली उपनिषदांचे व शांकरभाष्याचे उच्च स्वरात वाचन करीत, हळूहळू सावकाश फेऱ्या मारीत असत. त्यांचे ते प्रसन्न वाचन ऐकून स्वामी केवलानंदांच्या मनावर विनोबाजींच्या व्यक्तिमत्त्वाची खूप खोल छाप पडली. विनोबांनी वेदांतविषयामध्ये खूप वेगाने १० महिन्यांत प्रगती केली. आपण कोणकोणत्या ग्रंथांचे व विषयाचे अध्ययन केले याचा सविस्तर वृत्तांत त्यांनी महात्मा गांधींना कळवला. म. गांधी हे वृत्तांतपत्र वाचून अत्यंत विस्मित झाले. त्या पत्राच्या उत्तरात म. गांधींनी अखेर म्हटले की, " ऐं गोरख, तूने मच्छिंदरको भी जीत लिया है । "

विनोबा वाईहून परत अहमदाबादला फेब्रुवारी १९१८ मध्ये परतले. १९१८ साली इन्फ्ल्युएंझाची साथ देशभर पसरली. लक्षावधी लोक त्या साथीला बळी पडले. त्यात विनोबांचे वडील, मातुश्री आणि सगळ्यांत धाकटा भाऊ दत्तात्रय हे आजारी पडले. ही गोष्ट म. गांधींना कळल्यावर त्यांनी विनोबांना मातुश्रींच्या शुश्रुषेकरता बडोद्यास जाण्याचा आग्रह धरला. विनोबा तयार नव्हते.

गांधींनी त्यांचे मन वळवले. आई आणि धाकटा भाऊ या रोगाला बळी पडले. वडील बरे झाले. विनोबा सर्वांत ज्येष्ठ पुत्र, म्हणून आईचा अंत्यविधी त्यांनीच करणे प्राप्त होते. पुरोहिताकडून अंत्यविधीचा संस्कार करवून घेणे विनोबांना मान्य नव्हते. म्हणून ते स्मशानात गेले नाहीत. वडिलांनी पद्धतीप्रमाणे अंत्यविधी उरकून घेतला. गीता, उपनिषदे यांचे पठन करीत विनोबा घरीच राहिले. नंतर पुन्हा साबरमती आश्रमात राहण्याकरता अहमदाबादेस परतले.

१९२१ साली गांधींचे भक्त श्री. शेठ जमनलाल बजाज यांनी साबरमतीच्या सत्याग्रह आश्रमाची शाखा वर्ध्याला काढली. त्या शाखेचे संचालक म्हणून म. गांधींनी विनोबांची रवानगी वर्ध्यास केली. ८ एप्रिल १९२१ रोजी विनोबा वर्ध्याला पोचले. आतापर्यंत सबंध आयुष्य– १९५१ ते ७३ पर्यंतची भूदानयात्रा सोडल्यास– या वर्ध्याच्या आश्रमातच राहून विनोबांनी तपश्चर्या करीत जीवन घालविले. हा वर्ध्याचा आश्रम क्रमाने मगनवाडी, बजाजवाडी, महिलाश्रम, सेवाग्राम व पवनार ह्या ठिकाणी फिरत राहिला. ही सर्व ठिकाणे वर्ध्याच्या ५ मैलांच्या परिसरातच आहेत. दिवसातले सात-आठ तास सूत कातणे, विणणे आणि शेतकाम यांमध्ये त्यांनी घालविले. रोज नेमाने शरीरश्रम प्रत्येक माणसाने करावे, असा त्यांचा सिद्धान्त आहे. 'शरीरश्रमनिष्ठा' हे त्यांच्या जीवन-तत्त्वज्ञानाप्रमाणे महत्त्वाचे व्रत होय. शरीर श्रमांबरोबरच त्यांनी मानसिक आध्यात्मिक साधनाही प्रखरतेने केली. १९३० व ३२ च्या सविनय कायदेभंगाच्या चळवळीत त्यांनी कारागृहवास भोगला. १९४० साली महात्मा गांधींनी स्वराज्याकरिता वैयक्तिक सत्याग्रहाचे आंदोलन आरंभिले. त्यात पहिला सत्याग्रही म्हणून विनोबांची निवड केली. जवाहरलाल नेहरू हे दुसरे निवडले. आध्यात्मिक साधनेला वाहून घेतलेला शत्रुमित्रसमभावी तपस्वी मनुष्य सत्याग्रहाला अत्यंत आवश्यक, म्हणून त्यांनी विनोबांची निवड केली. कारण सत्याग्रह हे शत्रूच्या हृदयपरिवर्तनाचे नैतिक शुद्ध साधन होय, अशी म. गांधींची मूलभूत राजकीय भूमिका होती. उच्चतम आध्यात्मिक जीवनसाधनेस वाहिलेला शत्रुमित्रभाव विसरलेला माणूसच, असे हृदयपरिवर्तन करू शकतो, अशी म. गांधींची धारणा होती. २० ऑक्टो. १९४० रोजी स्वसंपादित हरिजन साप्ताहिकात गांधींनी आपल्या या शिष्याची ओळख करून दिली आहे.

१९३२ सालच्या सविनय कायदेभंगाच्या सामुदायिक आंदोलनात विनोबांनी भाग घेतला. त्यांनी धुळे कारागृहामध्ये शिक्षा भोगली. सुप्रसिद्ध गीताप्रवचने या कारागृहात त्यांनी दिली. शंभरापेक्षा अधिक सत्याग्रही कैदी आणि इतर गुन्ह्यांस्तव शिक्षा झालेले कैदी या प्रवचनांच्या रविवारच्या सभेत उपस्थित असत. त्यांमध्ये शेठ जमनालाल बजाज, गुलजारीलाल नंदा, अण्णासाहेब दास्ताने, साने गुरुजी इत्यादी मंडळी उपस्थित असत.

या प्रवचनांचा मुख्य दृष्टिकोन 'गीता ही साक्षात भगवंताची उक्ती होय,' असा होता. त्या उक्तीला पूर्ण प्रमाण मानूनच, त्यासंबंधी कसलीही साधकबाधक चर्चा न करताच त्यांनी ती १८ प्रवचने दिली. लो. टिळकांच्या गीतारहस्याचा मुख्य दृष्टिकोन त्यांनी मानला नाही. आद्य शंकराचार्यांचाच मुख्य दृष्टिकोन मान्य केला, असे दिसून येते. मोहनिरास म्हणजे अज्ञाननाश हे गीतेचे मुख्य उद्दिष्ट त्यांनी मानले. अर्जुनाला युद्धास प्रवृत्त करणे हा उद्देश गृहीत धरून केलेला कर्मयोगाचाच उपदेश गीतेत आहे, हा टिळकांचा दृष्टिकोन विनोबांनी स्वीकारला नाही. विनोबांनी निष्काम कर्मयोग मान्य केला. परंतु युद्धोपदेशाकडे कानाडोळा केला. म. गांधींच्या मताने गीतेमध्ये युद्धाचा आदेश हा भौतिक सशस्त्र युद्धाचा आदेश नाही. मानवी हृदयात चाललेल्या सद्भावना व असद्भावना यांच्या संघर्षाला काव्यमय बनवण्यासाठी योजलेले मानवी सशस्त्र युद्धाचे कविकल्पित रूपक गीतेने योजिलेले आहे; महाभारत हा इतिहासग्रंथ नाही म्हणून त्यातील योद्धे आणि युद्धात गुंतलेले शत्रुमित्रपक्ष हे केवळ कविकल्पित होत; असे म. गांधी 'अनासक्ति योग' या पुस्तकात प्रतिपादितात. विनोबा

आणि म. गांधी हे दोघेही निरपवाद अहिंसा तत्त्वाचे पुरस्कर्ते. भगवद्गीता वाचत असताना विनोबा भगवद्गीता हा युद्धोपदेश नाही असे सांगतात आणि म. गांधी ते आध्यात्मिक भावनांचे युद्ध होय, असे सांगतात, हा युद्धाचा मुद्दा सोडला तर, सगळ्या एकेश्वरवादी धार्मिकांना प्रेरणा देणारे अत्युच्च जीवनविषयक व विश्वविषयक तत्त्वज्ञान अतिशय सुंदर रीतीने गीतेमध्ये सांगितले असल्यामुळे गीता हा हिंदूंनाच नव्हे तर जगातील अध्यात्मवाद्यांना मोहून टाकणारा ग्रंथ आहे, यात शंका नाही. म्हणूनच, गीता जरी सशस्त्र हिंसात्मक युद्धाचा पुरस्कार करत असली, तरी गांधींना आणि विनोबांना या गीतेने कायम मोहून टाकले आहे. म्हणून गांधींनी आणि विनोबांनी जन्मभर सकाळ-संध्याकाळ चालविलेल्या प्रार्थनासंगीतात भगवद्गीता ही कायमची अंतर्भूत केली होती.

वैयक्तिक सत्याग्रहानंतर ७ मार्च १९५१ पर्यंत पवनार येथील परंधाम आश्रमातच विनोबांनी शारीरिक आणि मानसिक तपश्चर्येत जीवन व्यतीत केले. १९३६ पासून म. गांधी साबरमतीचा आश्रम सोडून सेवाग्रामला म्हणजे पवनारजवळच येऊन राहिले. त्यामुळे गांधी आणि विनोबा यांचा चिरकाल संवाद चालू राहिला. गांधींच्या देहांतानंतर सर्वसेवासंघ व सर्वोदय समाज या संस्थांची स्थापना झाली. मार्च १९४८ मध्ये विनोबा दिल्ली येथे जवाहरलाल नेहरू यांच्या विनंतीवरून गेले. भारत-पाक फाळणी झाल्यानंतर परागंदा झालेले लक्षावधी शरणार्थी (सर्व बाजूंनी जीवन उद्ध्वस्त झालेले), दिल्ली, पंजाब राजस्थान यांमध्ये आले. त्यांना धीर देण्याकरता विनोबांना पंडितजींनी बोलावून घेतले. या दौऱ्यात समधर्मसमभावाचा आदेश देऊन प्रेम आणि सद्भावना निर्माण करण्याचा प्रयत्न विनोबांनी केला.

१९५१ साली सशस्त्र क्रांतिवादी कम्युनिस्टांनी तेलंगणामध्ये जमीनदार वर्गावर हल्ले सुरू केले. अहिंसक क्रांतीचा संदेश म. गांधींनी जगाला दिला. परंतु तो भारतालाही समजला नाही, तर जगाला कसा समजेल ? असा प्रश्न त्यामुळे उत्पन्न झाला. गांधीवाद हा गांधींबरोबरच स्वर्गवासी झाला की काय, असा प्रश्न उपस्थित झाला. त्याचे उत्तर अस्तिपक्षी म्हणजे या भूतलावरच शांतिमय क्रांतीचे कार्य पुरे व्हावयाचे आहे अशा तऱ्हेचा विश्वास निर्माण करण्याकरता 'सब भूमी गोपाल की' व 'जय जगत्'ची घोषणा विनोबांनी केली. ७ मार्च १९५१ रोजी आंध्रमधील शिवरामपल्ली या गावाला पोचण्यासाठी विनोबांनी सेवाग्रामहून पदयात्रा सुरू केली. सर्वोदय संमेलनासाठी जमलेल्या कार्यकर्त्यांनी ५ मुद्द्यांचा कार्यक्रम सांगितला. आंतरिक शुद्धी, बाह्य शुद्धी, श्रम, शांती व समर्पण हे ते पाच मुद्दे होत. ही पदयात्रा म्हणजे भूदानाचे ऐतिहासिक आंदोलन होय. १८ एप्रिल १९५१ रोजी तेलंगणातील नलगोंडा जिल्ह्यात पोचमपल्ली गावी विनोबा पोचले. हे कम्युनिस्ट नक्षलवाद्यांचे केंद्र होते. त्या ठिकाणी त्यांनी जाहीर केले की, 'मी आजपासून भारतातील भूमिहीनांसाठी जमीन मागण्याचा प्रयोग करीत आहे. जमिनीची योग्य वाटणी झाली तरच खरी सामाजिक क्रांती—विशेषतः स्वयंपूर्ण ग्रामराज्याकडे नेणारी क्रांती—निर्माण होऊ शकेल. ही यात्रा सुरू झाल्यानंतर ७० दिवसांत एकूण १२ हजार एकर जमीन मिळाली. त्यानंतर पं. नेहरूंच्या निमंत्रणावरून पंचवार्षिक योजनांसंबंधी विचारविनिमय करण्याकरता विनोबा पायीच दिल्लीकडे निघाले. १२ सप्टें. १९५१ रोजी दिल्लीला पोचले. त्यानंतर उत्तर प्रदेश, बिहार, ओरिसा, आंध्र, तामिळनाडू, कर्नाटक व महाराष्ट्र इत्यादी राज्यांमधून सुमारे साडेतेरा वर्षे पदयात्रा करून सेवाग्रामला विनोबा पोचले. साऱ्या जगाचे लक्ष या ग्रामदानाच्या आंदोलनाकडे त्यांनी वेधून घेतले. वय वर्षे ५५ ते ६८ पायी यात्रा करून सारा भारत देश त्यांनी पाहिला. चाळीस हजार मैल चालले. मध्य प्रदेशात आले. तेथील डाकूंच्या क्षेत्रात पदयात्रा चालू असता १९ दरोडेखोरांनी आत्मसमर्पण केले. १९७० साली पवनार येथे येऊन क्षेत्रसंन्यास घेतल्याचे त्यांनी जाहीर केले. या भूदान आंदोलनाचे एकंदरीत फलित काय निघाले यासंबंधी काहीही निश्चितपणे सांगता येत नाही. हे भूदान आंदोलन एक अभूतपूर्व ऐतिहासिक घटना होय, असे वाटून जगातील मोठमोठे राजकीय ध्येयवादी व

विचारवंत विस्मित झाले. 'सब भूमी गोपालकी' असा भारतभर घुमणारा नारा देत ही शांतिमय क्रांती सुरू झाली. शांतिमार्गानेच सर्वोदय होणार, राजकीय सत्तेची शक्ती अथवा शस्त्रशक्ती यांच्यापेक्षा ही प्रेमाची शक्तीच क्रांती घडवून आणील, असे भाविकांना वाटले. परंतु सर्वोदय न होता अर्धोदय झाला व लगेच ते क्रांतीचे बिंब अस्ताला गेले, गडप झाले.

४ ऑक्टो, १९७० रोजी पवनार येथे मोठ्या प्रमाणात विनोबांचा अमृतमहोत्सव झाला. ८ ऑगस्ट १९७२ ला 'गीता प्रतिष्ठान'ची स्थापना केली. २२ एप्रिल १९७९ रोजी त्यांनी गोहत्या-बंदीसाठी उपोषण सुरू केले. आणि २६ एप्रिलला उपोषण समाप्त केले; कारण लोकसभेत इंदिराजींनी-हा विषय समवर्तीसूचीत घेण्याचे आश्वासन दिले.

लालबहादूर शास्त्री यांच्या निधनानंतर १९६६ साली इंदिरा गांधी भारताच्या प्रधानमंत्रि-पदावर आल्या. १९७५ मध्ये इंदिरा गांधींनी आणीबाणी पुकारली. त्यात वृत्तपत्रस्वातंत्र्यावर आणि सर्व राजकीय पक्षांच्या हालचालींवर बंधने घालण्यात आली. लक्षावधी राजकीय व सामाजिक कार्यकर्त्यांना न्यायालयाच्या निर्णयावाचून बंदीवासात डांबण्यात आले. या वेळी विनोबांनी या आणीबाणीचे समर्थन केले. त्यांनी या कालखंडाचे 'अनुशासन पर्व' म्हणून भव्य नामकरण केले. तेव्हा विनोबांच्या आश्रमातून प्रसिद्ध होणाऱ्या एका नियतकालिकाचेही अंक पोलीसांनी जप्त केले. तेव्हा विनोबांनी केवळ स्मित हास्य केले. त्यामुळे विनोबा हे 'सरकारी संत' म्हणून अवहेलनेस पात्र झाले. इंदिरा गांधींच्या पक्षाचा त्यानंतर निवडणुकीत पराभव झाला. जनता पक्षाचे राज्य आले. ते २॥ वर्षापेक्षा जास्त टिकले नाही. पुन्हा १९८० साली झालेल्या सार्वत्रिक निवडणुकीत इंदिराजींचा विजय झाला, त्यावेळी विनोबांनी मौनव्रत स्वीकारले असताही आनंदाने टाळी वाजवली, ही टाळी देशभर ऐकू गेली ! विनोबांच्या निधनानंतर अनेक दैनिक व साप्तहिक नियतकालिकांनी हे सगळे विसरून मोठ्या भक्तिभावाने त्यांना श्रद्धांजली अर्पण केली; परंतु काहींनी आणीबाणीतच विनोबा कैलासवासी झाले, असे म्हटले. परंतु फार मोठा भारतीय मतदार वर्ग आणीबाणीमुळे इंदिराजींबद्दल नाराज झाला. तरी ती नाराजी थोडा वेळच टिकली. याच मतदारवर्गाने इंदिराजी व त्यांच्या पक्षास १९८० च्या जानेवारीत प्रचंड विजय मिळवून दिला. म्हणून आणीबाणीची मीमांसा अधिक खोलात जाऊन केली तरच इंदिराजींच्या विजयाचा व विनोबांच्या टाळीचा अर्थ कळू शकेल. त्याकरता आणीबाणीअगोदरच्या घटना लक्षात घेतल्या पाहिजेत. आणी-बाणीच्या अगोदर लोकशाही निर्वाचनपद्धतीने यथोचित निवडून आलेल्या गुजरात व बिहारमधील विधानसभांच्या विसर्जनाची संसदीय लोकशाहीच्या तत्त्वाप्रमाणे अवैध असलेली चळवळ जयप्रकाशजींनी आरंभली. वैध रीतीने रीतसर निवडून आलेल्या विधानसभा सदस्यांची भयंकर विटंबना करण्यात आली. अशा प्रकारच्या राजकीय घटना लक्षात घेतल्या म्हणजे आणीबाणीच्या कालखंडाचा अर्थ नीट लागतो. आणीबाणीत अतिरेक झाले होते. टोल्यास प्रतिटोला हेच त्याचे स्वरूप होते, त्यामध्ये अनेक अत्याचार झाले. त्यांची पुनरावृत्ती होणार नाही अशीही हमी इंदिरा गांधींकडून जनतेला देण्यात आली. विनोबांच्या आनंदी टाळीला या देशातील फार मोठ्या मतदार वर्गाने दाद दिली हे या संदर्भात विसरता कामा नये.

विनोबांनी मराठी साहित्यात अतिशय सुंदर साहित्याची भर घालून ते समृद्ध केले आहे. आध्या-त्मिक, ललित निबंध या दृष्टीने 'गीताप्रवचने' सहृदय वाचकांना अत्यंत हृद्य वाटतात. त्यांचे 'स्थितप्रज्ञ दर्शन', 'आत्मज्ञान आणि विज्ञान', 'ईशावास्य वृत्ति' इत्यादी निबंध मननीय आहेत. त्यांचा आधुनिक युगाला एक महत्त्वाचा संदेश आहे– 'हे विज्ञानयुग आहे. या विज्ञानाची अध्यात्माशी निरंतर जोड घातली, तर मनुष्यजातीचा उद्धार होईल.'

अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका





गीताई

म. अ. मेहेंदळे

"गीताई माउली माझी तिचा मी बाळ नेणता।
पडतां रडतां घेई उचलूनि कडेवरी ॥"

पूज्य विनोबांनी श्रीमद्भगवद्गीतेचा 'गीताई' ह्या समवृत्त मराठी अनुवाद केल्याला आज पन्नास वर्षे होऊन गेली. हा अनुवाद करून ज्यांना संस्कृत येत नाही अशा मराठी वाचकांना गीतेचा अर्थ समजावा म्हणून त्यांची मोठी सोय विनोबांनी केली आहे ह्यात संशय नाही. विनोबांची गीतेविषयीची भूमिका वर दिलेल्या त्यांच्या श्लोकात उत्तम तऱ्हेने व्यक्त झाली आहे.

गीतेचा समवृत्त सुबोध अनुवाद मराठीत करणे सोपे नाही. परंतु विनोबांना ते सहज जमले आहे. गीताई वाचताना अनुवादकर्त्याला कष्ट झाले असतील असे जाणवत नाही. त्याचे कारण, त्यांचे जीवन एकपरी गीतामय झालेले आहे. 'गीताप्रवचनें' ह्या त्यांच्या पुस्तकाच्या सुरुवातीस विनोबांनी आपली गीतामयता पुढील शब्दांत सांगितली आहे: "मी प्रायः गीतेच्याच वातावरणात असतो. गीता म्हणजे माझें प्राण-तत्त्व. मी गीतेविषयीं इतरांशी कधी बोलतो तेव्हा गीतेच्या समुद्रावर तरंगत असतो, आणि एकटा असतो त्या वेळेस त्या अमृत-समुद्रात खोल बुडी मारून बसतो." (पृ. १)

अशा ह्या गीतामय झालेल्या 'गीतापुत्रा'च्या हातून गीताई सारखा अनुवाद सहज लिहून झाला ह्यात नवल नाही.

गीताई हा एक समवृत्त अनुवाद आहे. असा अनुवाद मराठीत करायचा म्हणजे अक्षरसंख्या संभाळण्याच्या दृष्टीने दोन अडचणी प्रामुख्याने डोळ्यांसमोर येतात. एक म्हणजे मराठीचा धातुपाठ तोकडा असल्याने मराठी माणसाला नेहमी 'आंघोळ करणे' (स्ना), 'दूध काढणे' (दुह्) अशांसारखे प्रयोग करावे लागतात आणि त्यामुळे अक्षरसंख्या वाढते. दुसरे असे, की संस्कृतात तद्धित व सामासिक पदे वापरून जे थोडक्यात सांगता येते, ते मराठीत सांगायला विस्तार करावा लागतो. 'किरीटिन्' म्हणजे 'किरीट धारण केलेला', 'अदृष्टपूर्व' म्हणजे 'जे पूर्वी पाहिले नाही असे'. असल्या शब्दांच्या अनुवादात अक्षरसंख्या कितीतरी वाढते. पण सामान्य माणसाला वाटणाऱ्या ह्या अडचणींवर मात करून विनोबांनी गीताईत आपले रचनाकौशल्य सिद्ध केले आहे. ह्या त्यांच्या कौशल्याचे नमुने गीताईचे कुठलेही पान उघडले असता पाह्यला मिळतात. सहज दोन उदाहरणे खाली देत आहे.

१) गीता— न चैतद्विद्मः कतरन्नो गरीयो
यद्वा जयेम यदि वा नो जयेयुः।
यानेव हत्वा न जिजीविषाम—
स्तेऽवस्थिताः प्रमुखे धार्तराष्ट्राः ॥
(२.६)

गीताई— ह्यांचा चि व्हावा जय आमुचा कीं
कशांत कल्याण असे न जाणों।
मारूनि ज्यांतें जगणें न इच्छूं
झुंजावया ते चि उभे समोर ॥

२) गीता—यत्तु कृत्स्नवदेकस्मिन्कार्ये सक्तमहैतुकम्।
अतत्त्वार्थवदल्पं च तत्तामसमुदाहृतम् ॥
१८.२२

गीताई— एका देहांत सर्वस्व मानूनी गुंतले वृथा।
भावार्थ हीन जें क्षुद्र जाण तें ज्ञान तामस ॥

गीताईची गुणवत्ता अशा प्रकारे पानो पानी जाणवत असते. तरी ती वाचताना 'विनोबांनी अनुवाद असा का केला' असा प्रश्न मनात येण्याजोगी अनेक स्थळे आहेत हे पण मान्य करायला हवे. विनोबांनी गीताई लिहिल्यावर अनुवादाविषयी कुणाशी केव्हा चर्चा केली किंवा नाही, गीताईवर पूर्वी केव्हा विस्तृत परीक्षणे लिहिली गेली की नाही, विनोबांनी एकदा केलेल्या अनुवादाचा फेरविचार केव्हा केला की नाही त्याची काही कल्पना नाही. विनोबांच्या 'गीताप्रवचनें'चा सुवर्णमहोत्सव यंदा साजरा होत आहे. त्यानिमित्ताने गीताई मी नीट वाचली आणि विनोबांच्या अनुवादातले मूलभूत गुण मान्य करूनही मला जिथे त्यांच्या अनुवादाविषयी मतभेद होईल असे वाटले, अशा स्थळांविषयी पुढील विचार प्रदर्शित करीत आहे.

अनुक्रमणिका

माझे हे विचार खालील विभागात मी देत आहे :

१) अनुवाद जिथे (अ) अयोग्य, (ब) संदिग्ध, अथवा (क) आहे त्या पेक्षा बरा करता येईल असे वाटते ती स्थळें.

२) मुळात नसलेल्या शब्दांची अनुवादात घातलेली भर.

३) (अ) 'युज्', (ब) 'पर, परम', (क) 'अव्यय', (ड) 'उच्यते (आहुः) ह्या शब्दांचा अनुवाद.

४) (अ) आज्ञार्थी प्रयोग, व (ब) संबोधने.

५) अनुवादात आढळणारे काही मराठीच्या दृष्टीने चमत्कारिक प्रयोग.

६) विरामचिन्हांची आवश्यकता.[1]

❀ ❀ ❀

१) अ– अयोग्य अनुवाद

१) गीता ३.११ – देवान्भावयतानेन ते देवा भावयन्तु वः ।
परस्परं भावयन्तः श्रेयः परमवाप्स्यथ ॥

गीताई– रक्षा देवांस यज्ञानें तुम्हां रक्षोत देव ते ।
एकमेकांस रक्षूनि पावा कल्याण सर्व हि ॥

अनुवादात 'भावयति'चा 'रक्षण करणे' असा अर्थ केला आहे तो योग्य नाही. 'भावयति' म्हणजे 'तोषविणे'. विनोबांनी पुढच्याच श्लोकात (३.१२) 'यज्ञभावित' ह्याचा 'यज्ञ-तुष्ट' असाच अनुवाद केला आहे, 'यज्ञ-रक्षित' असा केला नाही.

'भावयति'चा 'पोसणे, वृद्धि करणे' असाही अर्थ होऊ शकेल. लोकमान्यांनी 'समृद्धि करणे' असा अर्थ मानला आहे. शंकराचार्य 'भावयत' म्हणजे 'वर्धयत' म्हणतात, पण 'यज्ञभावित' म्हणजे 'यज्ञैर्वर्धितास्तोषिताः' असाच अर्थ देतात.

तेव्हा, 'यज्ञानें तोषवा देवां तोषवोत तुम्हांस ते। संतोषवीत अन्योन्यां' किंवा 'पोसा देवांस यज्ञानें ते पोसोत तुम्हांस की। एकमेकांस पोशीत' असा अनुवाद करणे इष्ट ठरेल.

२) गीता ५.२९– भोक्तारं यज्ञतपसां सर्वलोकमहेश्वरम् ।
सुहृदं सर्वभूतानां ज्ञात्वा मां शान्तिमृच्छति ॥

गीताई– भोक्ता यज्ञ-तपांचा मी सोयरा विश्वचालक ।
जाणूनि ह्या परी मातें शांतीस वरिला चि तो ॥

परंतु 'सुहृद्' म्हणजे 'मित्र'; 'सोयरा' किंवा 'नातेवाईक' नव्हे. खेरीज, अनुवादात 'सर्वभूतानाम्' हे पद गाळले आहे. अनुवाद पुढीलप्रमाणे केल्यास दोन्ही दोष टाळता येतील : भोक्ता यज्ञ-तपांचा मी सर्व लोकांस ईश्वर। मित्र मी भूत-मात्राचा जाणुनी शांति मेळवी ॥

३) गीता ६.१९ :
यथा दीपो निवातस्थो नेङ्गते सोपमा स्मृता ।
योगिनो यतचित्तस्य युंजतो योगमात्मनः ॥

गीताई :
निर्वातीं ठेविला दीप तेवतो एकसारखा ।
तसें आत्मानुसंधानीं योग्याचें चित्त वर्णिती ॥

'एकसारखा तेवतो' ह्याचा अर्थ 'न विझता सारखा तेवत राहतो' असा होतो. 'नेङ्गते' ह्या गीतेतील शब्दाचा 'हलत नाही' हा अर्थ त्यामुळे व्यक्त होत नाही. म्हणून अनुवाद असा असावा :
निर्वातीं ठेविला दीप राहे निश्चल, तत्सम ।
आत्मयोगांत संयोजी योगी तो चित्त आपुलें ॥

४) गीता ७.९ :
जीवनं सर्वभूतेषु तपश्चास्मि तपस्विषु ।

गीताई :
प्राणि-मात्रांत आयुष्य तपो-वृद्धांत मी तप ।

परंतु 'जीवन' म्हणजे 'आयुष्य' नव्हे, तर शंकराचार्य म्हणतात त्याप्रमाणे 'येन जीवन्ति सर्वाणि भूतानि तत् जीवनम्'.[2] म्हणून अनुवाद असा असावा : 'सर्व-भूतांत मी प्राण', किंवा 'मी जीव-तत्त्व भूतांत'.

५) गीता ८.१६ :
आब्रह्मभुवनाल्लोकाः पुनरावर्तिनोऽर्जुन ।
मामुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते ॥

---

१. लेखाचे हस्तलिखित वाचून काही उपयुक्त सूचना केल्याबद्दल आचार्य श्री. वि. प्र. लिमये व प्रा. श्री. अरविंद मंगरुळकर यांचा मी आभारी आहे.

२. तैत्ति. उप. ३.१ : येन जातानि जीवन्ति।

गीताई : ब्रह्मादि लोक ते सारे माघारे घालिती पुन्हां।
माझी भेट घडे तेव्हां जन्मणें मग खुंटलें ॥

मूळ श्लोकात 'ब्रह्मादि लोक' हा वाक्यातला कर्ता नाही. 'ब्रह्मादि लोक तिथे जाणाऱ्यांना माघारे पृथ्वीवर पाठवतात' हे वाक्य चमत्कारिक वाटते. त्यापेक्षा 'ब्रह्मलोका हि पावूनि माघारे फिरती जन' असे म्हणावे. श्लोकाच्या उत्तरार्धाचा अनुवाद करताना 'खुंटलें' असा प्रयोग झाला आहे तोही योग्य नाहीं. मुळात 'विद्यते' असा वर्तमानकाळी प्रयोग आहे. म्हणून 'पावूनि मजला, पार्था, पुनर्जन्म नुरे नरा' असा अनुवाद करावा. ह्या अनुवादात मूळ श्लोकात दोन संबोधने आहेत त्यांतले एकतरी टिकवता येते.[1]

६) गीता ८.२२ :

यस्यान्तःस्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम्।

गीताई :

ज्यांत हीं राहतीं भूतें ज्यानें विस्तारलें[2] जग।

संस्कृत 'तन्' धातूचे 'विस्तारणे, ताणणे' आणि '(प्रकाशासारखे) व्यापणे' असे दोन्ही अर्थ होऊ शकतात. प्रस्तुत श्लोकात 'तत'चा अर्थ 'विस्तारलें' असा नसून शंकराचार्य म्हणतात तसा 'व्यापिलें' असा आहे.[3] म्हणून 'ज्यानें हें व्यापिलें जग' असे म्हणावे.

७) गीता ९.७ :

सर्वभूतानि कौंतेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम्।
कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥

गीताई :

कल्पांतीं निजवीं भूतें मी माझ्या प्रकृतीमधें।
कल्पारंभीं पुन्हां सारीं मी चि जागवितों स्वयें ॥

गीतेतल्या श्लोकातील 'प्रकृतिं यान्ति' आणि 'विसृजामि' ह्या शब्दांनी 'निजवीं' आणि 'जागवीं' ह्या कल्पना व्यक्त करायच्या नाहीत, म्हणून अनुवादात त्या नसाव्यात. त्याऐवजी 'कल्पांतीं सर्वही भूतें येऊनि मिळतीं मज। कौन्तेया, तीं पुन्हां सारीं कल्पारंभीं मी निर्मितों ॥' असे म्हणावे.

तसेच आठव्या श्लोकात देखील 'विसृजामि पुनः-पुनः' ह्याचा गीताईत 'जागवीं मी पुन्हां पुन्हां' असा अनुवाद केला आहे. त्याऐवजी 'निर्मितों मी पुन्हां पुन्हां' असा असावा.

८) गीता ९.१९ :

तपाम्यहमहं वर्षं निगृह्णाम्युत्सृजामि च।

गीताई– तापतों सूर्य-रूपें मी सोडितों वृष्टि खेंचितों।

'निगृह्णामि'चा अर्थ 'खेंचितो' असा नसून रोखून किंवा आंखडून ठेवतो' असा आहे.

सूर्य आठ महिने पाणी शोषून घेतो आणि ते मग गर्भासारखे धरून ठेवतो ही कल्पना आपल्या प्राचीन वाङ्मयात व्यक्त झाली आहे. मनुस्मृतीत 'अष्टौ मासान् यथादित्यस्तोयं हरति रश्मिभिः' (९.३०५) आणि रामायणात 'अष्टमासधृतं गर्भं भास्करस्य गभस्तिभिः' (४.२८.३) अशी वर्णने आढळतात. 'निगृह्णामि' ह्या पदाने गीतेत 'पाणी (आठ महिने गर्भरूपाने) धरून ठेवणे' ही कल्पना व्यक्त केली आहे, त्यामुळे 'खेंचितो' हा अनुवाद योग्य नाही. तसेच, गीतेत 'निगृह्णामि, उत्सृजामि' असा क्रम आहे तोच योग्य आहे. गीताईत 'सोडितों, खेंचितों' अशी केलेली फिरवाफिरव अयोग्य आहे. छंदासाठी देखील फिरवाफिरवीची आवश्यकता नाही. तेव्हा अनुवाद असा सुचवता येईल : तापतों सूर्य-रूपें मी, रोखितों वृष्टि, सोडितों'।

९) गीता १०.२ :

न मे विदुः सुरगणाः प्रभवं न महर्षयः।

गीताई : न देव जाणती माझा प्रभाव न महर्षि हि ॥

परंतु 'प्रभव' म्हणजे 'प्रभाव' नसून 'उत्पत्ति'. शंकराचार्यांनी त्या शब्दाचे 'प्रभाव' व 'उत्पत्ति' असे दोन्ही अर्थ दिले असले तरी संदर्भात पहिला अर्थ स्वीकार्य वाटत नाही. 'देवांचे आणि महर्षींचे मी आदिकारण आहे म्हणून त्यांना माझी उत्पत्ति

१. संबोधनांच्या उपयुक्ततेविषयी स्वतंत्र विचार पुढे केला आहे पृ. १६–१८.

२. गीताईत 'विस्तारलें' छापले आहे, 'विस्तारिलें' अपेक्षित आहे.

३. येन पुरुषेण सर्वमिदं जगत्ततं व्याप्तमाकाशेनेव घटादि।

कोठून –मला उत्पत्तीच नाही– हे कळत नाही ' असे भगवंतांना सांगायचे आहे. लोकमान्यांनी ' उत्पत्ति ' हाच अर्थ स्वीकारला आहे. तेव्हा ' न देव जाणती माझी उत्पत्ति, न महर्षि हि ' असा अनुवाद बरा होईल.

१०) गीता १०.२९ :

वरुणो यादसामहम् ।

गीताई : जळीं वरुण-देवता ।

यादस् ' म्हणजे 'पाणी ' नसून ' जलचर जीव'. तेव्हा 'वरुण मी जल-जीवांत' असा अनुवाद असावा.

११) गीता १०.३४ :

उद्भवश्च भविष्यताम् ।

गीताई : होणारा जन्म मी असे ।

परंतु गीतेत ' भविष्यत् ' हे ' उद्भव 'चे विशेषण नाही. म्हणून अनुवाद ' जन्म मी जन्मणाऱ्यांचा ' असा असावा.

१२) गीता १०.३६ :

द्यूतं छलयतायस्मि ।

गीताई : द्यूत मी छळणाऱ्यांचे ।

' छलयति 'चा अर्थ ' फसविणे, प्रतारणा करणे ' असा आहे. ' छळणे ' ह्याने तो अर्थ कुणाच्या ध्यानात येईल असें वाटत नाही. म्हणून अनुवाद ' प्रतारकांचे मी द्यूत ' असा असावा.

१३) गीता ११.१७ :

पश्यामि त्वां दुर्निरीक्ष्यं
समन्ताद् दीप्तानलार्कद्युतिमप्रमेयम् ॥

गीताई : डोळे न पाहूं शकती अपार ज्यांतूनि हे
पेटत अग्नि-सूर्य ॥

' दीप्तानलार्कद्युति ' ह्या विशेषणाचा अर्थ 'ज्याचे तेज देदिप्यमान अग्नि व सूर्याप्रमाणे आहे ' असा आहे. ' ज्याच्या तेजातून अग्नि व सूर्य पेट घेतात ' ही कल्पना त्यात मुळीच नाही. म्हणून ' डोळे न पाहूं शकती जयाचें अमेय सूर्याग्निसमान तेज ' असा अनुवाद असावा.

१४) गीता १२.१२ :

श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज्ज्ञानाद्ध्यानं विशिष्यते ।
ध्यानात्कर्मफलत्यागस्त्यागाच्छान्तिरनन्तरम् ॥

गीताई : प्रयत्नें लाभतें ज्ञान पुढें तन्मयता घडे ।
मग पूर्ण फल-त्याग शीघ्र जो शांति देतसे ॥

अनुवादावरून असा अर्थ निघतो की प्रस्तुत श्लोकात शांती प्राप्त करण्याच्या क्रमशः चार पायऱ्या सांगितल्या आहेत, त्या अशा : (आधी फलत्यागाचा प्रयत्न, मग ह्या) प्रयत्नाने ज्ञान, ज्ञानाने तन्मयता, तन्मयतेमुळे पूर्ण फलत्याग, व पूर्ण फलत्यागाने शांती. वस्तुतः गीतेत पहिल्या तीन चरणांत अभ्यासाहून ज्ञान श्रेष्ठ, ज्ञानाहून ध्यान श्रेष्ठ, ध्यानाहून फलत्याग श्रेष्ठ असा तरतमभाव सांगितला आहे, आणि फक्त शेवटच्या चरणात फलत्यागाने शांती मिळते असे म्हटले आहे. म्हणून अनुवाद असा सुचवावासा वाटतो : अभ्यासाहूनि भले ज्ञान, ध्यान ज्ञानाहुनी भले । ध्यानाहूनि फल-त्याग, शीघ्र जो शांति देतसे ॥

१५) गीता १२.१३ :

निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखः क्षमी ।

गीताई : मी माझें न म्हणे सोशी सुख-दुःखें
क्षमा-बळें ।

गीतेत भक्ताचे वर्णन करताना ' समदुःखसुखः ' म्हणजे ' जो सुखदुःखांना सारखेच मानतो ', आणि ' क्षमी ' म्हणजे ' क्षमावान् ' अशी दोन स्वतंत्र विशेषणे योजिली आहेत. अनुवादात विनोबांनी ती एकत्र करून ' जो क्षमेच्या बळाने म्हणजेच क्षमेने सुखदुःखे सोसतो असा, मुळाला अभिप्रेत नसलेला, अर्थ व्यक्त केला आहे. मुळास अनुसरून ' मी माझें न म्हणे, मानी सुखदुःखें सम, क्षमी ' असा अनुवाद करणे शक्य आहे.

१६) गीता १३.१४ :

सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम् ।

गीताई : असूनि इंद्रियातीत त्यांचे व्यापार
भासवी ।

' सर्वेन्द्रियविवर्जित 'चा गीताईत ' इंद्रियातीत ' असा अर्थ केला आहे. परंतु ' सर्वेन्द्रियविवर्जित ' म्हणजे ' ज्याला कोठलेही इन्द्रिय नाही ', तर ' इंद्रियातीत ' म्हणजे ' जे इन्द्रियांना अगम्य आहे, अतीन्द्रिय '. म्हणूनच विनोबांनी ' सुखमात्यन्तिकं यत् तद् बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम् 'च्या अनुवादात ' इंद्रियातीत ' शब्दाची योजना केली आहे. परंतु प्रस्तुत श्लोकाचा अनुवाद करताना 'इन्द्रियातीत' शब्दाचा उपयोग अयोग्य आहे. म्हणून अनुवाद ' नसतां इन्द्रियें सारीं त्यांचे व्यापार भासवी ' असा असावा।

१७) गीता १३.१७ :

ज्योतिषामपि तज्ज्योतिस्तमसः परमुच्यते ।

गीताई : जे अंधारास अंधार तेजाचें तेज बोलिलें।

'तमसः परम्' म्हणजे 'जे तमाच्या पलीकडे आहे, ज्याला अंधाराचा स्पर्श होऊ शकत नाही', किंवा विनोबांच्या शब्दात सांगायचे तर 'ज्याने अंधार गिळून टाकला आहे' (आदित्यवर्णं तमसः परस्तात्=गिळूनि अंधार उजेडला जो, गीताई ८.९). प्रस्तुत अनुवादातील 'जे अंधारास अंधार' ह्याने ती कल्पना व्यक्त होत नाही. म्हणून 'तेजांचें हि असें तेज तमाच्या पर वर्णिलें' असा अनुवाद बरा होईल असे वाटते.

१८) गीता १७.१३ :

विधिहीनमसृष्टान्नं मन्त्रहीनमदक्षिणम् ।

गीताई :

नसे विधि नसे मंत्र अन्नोत्पत्ति नसे जियें ।

तामस यज्ञाच्या ह्या वर्णनात 'असृष्टान्नम्' असे एक पद आहे. त्याचा अनुवाद 'अन्नोत्पत्ति नसे जियें' असा झाला आहे. 'सृज्'चा अर्थ काही संदर्भात 'निर्मिणे' असा होत असला तरी प्रस्तुत संदर्भात त्याचा अर्थ 'देणे' असा आहे (शंकराचार्य– 'दत्तम्'; लोकमान्य– 'अन्नसंतर्पणाशिवाय'). म्हणून अनुवाद असा असावा : नसे विधि, नसे मंत्र, न दिले अन्न, दक्षिणा.'

१९) गीता १८.४८ :

सहजं कर्म कौन्तेय सदोषमपि न त्यजेत् ।

गीताई : सहज-प्राप्त तें कर्म न सोडावें सदोष हि ।

अनुवादातला 'सहज-प्राप्त' हा प्रयोग योग्य नाही. 'सहज-प्राप्त' ह्याचा अर्थ 'जे सहज हाती आले ते' असा मनात येतो आणि गीतेला 'सहज' शब्दाने 'जन्मतः प्राप्त' असा अर्थ अभिप्रेत आहे. विनोबांनी गीतेतला 'सहज' हा शब्द तसाच अनुवादात ठेवला असे म्हणावे तर मग 'प्राप्त'ची जरुरी नव्हती, त्याने द्विरुक्ती होते. म्हणून 'जन्मतः लाभलें कर्म न सोडावें सदोष हि' असा अनुवाद असावा.

वरील श्लोकाचा उत्तरार्ध असा आहे :

गीता :

सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः ।

गीताई :

दोष सर्व चि कर्मीत राहे अग्नींत धूर तो ।

गीतेत जी उपमा आहे ती अनुवादात विनोबांनी स्पष्टपणे का व्यक्त केली नाही ते कळत नाही. अनुवाद असा करता येईल : सर्वकर्मीं वसे दोष जसा अग्नींत धूर की.

२०) गीता १८.५४ :

ब्रह्मभूतः प्रसन्नात्मा न शोचति न कांक्षति ।

समः सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम् ।।

गीताई :

ब्रह्म झाला प्रसन्नत्वें न करी शोक कामना ।

पावे माझी परा भक्ति देखे सर्वत्र साम्य जी ।।

अनुवादाच्या उत्तरार्धाचा अर्थ असा होईल की 'ब्रह्मभूताला, सर्वत्र साम्य पाहणारी माझी भक्ती मिळते'. परंतु गीतेत 'समः सर्वेषु भूतेषु' हे ब्रह्मभूताविषयी म्हटले आहे, भक्तीविषयी नव्हे. तेव्हा अनुवाद 'पावे माझी परा भक्ति सर्वत्र समदृष्टि तो' असा करावा.

२१) गीता १८.६० :

कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तत् ।

गीताई :

जें टाळूं पाहसी मोहें अवश्य करिशील तें ।

'अवश' म्हणजे 'अवश्य' नव्हे, 'अवश' म्हणजे 'स्वतःवर ताबा नसलेला, परवश'. 'अवश्य' शब्दाने 'परवशता' सर्वत्र व्यक्त होत नाही, जसें 'हें काम मी अवश्य करीन'. म्हणून अनुवाद असा असावा : जें टाळूं पाहसी मोहें असहाय करिशील तूं'.

गीतेत 'अवश' हा शब्द ६.४४ (ह्रियते ह्यवशोऽपि सः), ८.१९ (रात्र्यागमेऽवशः पार्थ), आणि ९.८ (अवशं प्रकृतेर्वशात्) असा आणखी तीन ठिकाणी आला आहे. त्या सर्व ठिकाणी विनोबांनी त्याचा अनुक्रमे 'पर-तंत्र', 'त्यांचें कांहीं न चालतां', आणि 'अधीन' असा योग्य अनुवाद केला आहे.

२२) गीता १८.७१ :

सोऽपि मुक्तः शुभाँल्लोकान्प्राप्नुयात्पुण्यकर्मणाम् ।

गीताई :

पावेल कर्म-पूतांची तो हि निर्वेध सद्-गति ।

'पुण्य-कर्मन्'चा विनोबांनी 'कर्म-पूत' असा केलेला अनुवाद अयोग्य म्हणता आला नाही तरी मूळ श्लोकाला धरून नाही. 'पुण्यकर्मन्' म्हणजे





'ज्याने पुण्यकर्मे केली आहेत असा',[1] तर 'कर्मपूत' म्हणजे '(पुण्य) कर्मांनी पवित्र झालेला'. मुळातला शब्द तसाच ठेवून अनुवाद असा करता येईल :
पावेल पुण्य-कर्म्यांची तो हि निर्वेध सद्-गति ।

(१) ब : संदिग्ध अनुवाद

गीतेतल्या काही श्लोकांचा विनोबांनी केलेला अनुवाद असा आहे की, जरी तो वरील उदाहरणांतल्या सारखा अयोग्य म्हणता आला नाही तरी तो संदिग्ध वाटतो –म्हणजे अनुवाद वाचताच गीतेला अभिप्रेत असलेला अर्थ चटकन लक्षात येत नाही. अशा अनुवादांची उदाहरणे इथे दिली आहेत.

१) गीता २.५३ :

श्रुतिविप्रतिपन्ना ते यदा स्थास्यति निश्चला ।
समाधावचला बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि ॥

गीताई :

श्रवणें भ्रमली बुद्धि तुझी लाभूनि निश्चय ।
स्थिरावेल समाधींत तेव्हां भेटेल योग तो ॥

अनुवाद वाचून पूर्वार्धाचा अर्थ लक्षात येत नाही. एकतर 'श्रवण' म्हणजे 'वेदवचन (श्रुति)' हा अर्थ लक्षात येणार नाही. तसेच 'तुझी लाभूनि निश्चय' ह्या चरणाचा अन्वय उत्तरार्धाशी आहे हेही लक्षात येत नाही. अन्वय वाटतो तो असा : 'तुझी बुद्धि, निश्चय लाभूनि, श्रवणें भ्रमली' आणि त्याचा तर अगदी चमत्कारिक अर्थ होतो. म्हणून अनुवाद असा केला तर अर्थ समजणे सुलभ होईल असे वाटते :

वेदांनीं भ्रमली बुद्धि, जेव्हां होऊनि निश्चल ।
स्थिरावेल समाधींत, तेव्हां योगास पावसी ॥

२) गीता ७.१६ :

आर्तो जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञानी च भरतर्षभ ।

गीताई :

ज्ञानी तसे चि जिज्ञासु हितार्थी आणि विह्वल ।

'अर्थार्थी'चा अनुवाद 'हितार्थी' असा केला आहे. साधारणपणे 'हितार्थी' शब्दाने 'परहितार्थी' असा अर्थ वाटतो[2], 'स्वहितार्थी' असा वाटत नाही. गीतेला 'स्वहित पाहणारा' असा अर्थ अभिप्रेत आहे. अर्थार्थी म्हणजे 'कोणत्या तरी अर्थाची, फळाची इच्छा असणारा'. तेव्हा अनुवादात मुळातला शब्द तसाच ठेवता येईल, किंवा 'इष्टार्थी' अथवा 'फलार्थी' म्हणता येईल.

३) गीता ९.१२, १३ :

राक्षसीमासुरीं चैव प्रकृतिं मोहिनीं श्रिताः । १२
महात्मानस्तु मां पार्थ दैवीं प्रकृतिमाश्रिताः । १३

गीताई :

संपत्ति जोडिली ज्यांनी आसुरी मोह-कारक । १२
दैवी संपत्ति जोडूनि महात्मे (भजती मज)। १३

गीतेतल्या 'प्रकृति' शब्दासाठी विनोबांनी 'संपत्ति' शब्द योजिला आहे. परंतु 'संपत्ति' शब्दाने सामान्य वाचकाच्या मनात 'धन-दौलत' हा अर्थ येईल, 'स्वभाव' हा अर्थ येणार नाही. म्हणून अनुवादात 'प्रकृति' शब्द तसाच ठेवावा[3] किंवा त्याऐवजी 'स्वभाव' शब्द योजावा.

४) गीता १२.३ :

ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तं पर्युपासते ।
सर्वत्रगमचिन्त्यं च कूटस्थमचलं ध्रुवम् ॥

गीताई :

परी अचिंत्य अव्यक्त सर्व-व्यापी खुणेविण ।
नित्य निश्चळ निर्लिप्त जे अक्षर उपासिती ॥

'अनिर्देश्य'चा अनुवाद 'खुणेविण' असा केला आहे, पण 'अनिर्देश्य' हे 'अक्षर'चे विशेषण आहे, तसे 'खुणेविण' हे विशेषण वाटत नाही. उलट अर्थ असा वाटतो की 'जे खूण ठेवल्याशिवाय सर्व व्यापते'. 'अनिर्देश्य'चा अर्थ 'ज्याचा शब्दांनी निर्देश करता येत नाही' असा आहे. म्हणून अनुवाद 'सर्वव्यापी अवर्ण्य हि' असा करावा.

---

१. गीता ६.४१ : प्राप्य पुण्यकृतां लोकान् ।

२. 'अर्थार्थी'चा 'दुसऱ्यांचे, सर्वांचे कल्याण पाहणारा' हा अर्थ विनोबांनी 'गीताप्रवचनें'त (पृ. ८६) दिला आहे. शंकराचार्य, ज्ञानेश्वर, लोकमान्य यांनी तसा अर्थ केला नाही. त्यांनी केला नाही म्हणून करता येत नाही असा युक्तिवाद नाही. पण नवीन सुचविलेला अर्थ संदर्भात जुळत नाही म्हणून ग्राह्य वाटत नाही.

३. छंदासाठी 'प्रकृति' शब्द बाराव्या श्लोकात 'प्रकृती' असा लिहावा लागेल.

(१) क : आहे त्यापेक्षा थोडा बरा अनुवाद

गीताईची रचना सुरेख आहे ह्यात संशय नाही. तथापि काही ठिकाणी आहे त्या रचनेपेक्षा थोडी निराळी रचना केली तर ती मूळ संस्कृत श्लोकाला अधिक जवळची राहील असे वाटल्यावरून तशी काही उदाहरणे इथे संगृहीत केली आहेत.

१) गीता २.६२ :

संगात् संजायते कामः कामात् क्रोधोऽभिजायते।

गीताई :

' संगांतूनि फुटे काम क्रोध कामांत ठेविला ।

गीतेत ' संजायते ' ' अभिजायते ' अशी काहीशी सारखी क्रियापदे आहेत. तेव्हा अनुवादात ' फुटणे ' आणि ' ठेवणे ' इतकी निराळी क्रियापदे योजिण्याची जरूरी नाही. ' संगांतूनि फुटे काम, क्रोध कामांतुनी फुटे ' असे सहज म्हणता आले असते. भाष्यकारांनी व रहस्यकारांनी 'उत्पन्न होणे' ' उद्भव होणे ' अशी सारखीच क्रियापदे वापरली आहेत.

२) गीता ३.६ :

कर्मेन्द्रियाणि संयम्य य आस्ते मनसा स्मरन्।
इंद्रियार्थान् विमूढात्मा मिथ्याचारः स उच्यते ॥

गीताई :

इन्द्रियें करिती कर्म मूढ त्यांस चि रोधुनी ।
राहतो भोग चिंतूनि तो मिथ्याचार बोलिला ॥

'मनसा स्मरन् आस्ते' ह्यासाठी 'राहतो (भोग) चिंतूनि ' असे म्हटले आहे. त्या ऐवजी ' राहतो (भोग) चिंतीत ' असे म्हणणे जास्त बरे.

३) गीता ३.७ :

यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।

गीताई :

जो इंद्रियें मनानें तीं नेमुनी त्यांस राबवी ।

' नियम्य 'चा अर्थ मराठीत ' नेमुनी ' असे म्हटल्याने चटकन लक्षात येईल असे वाटत नाही. ' नेमणे ' म्हणजे ' ठरविणे, निश्चित करणे ' हा अर्थ मनात येतो, ' ताब्यात ठेवणे ' हा अर्थ येत नाही. तेव्हा ' मनानें इंद्रियांचा जो करी संयम, अर्जुना ', किंवा ' मनानें इंद्रियांना जो नियमूनि चि, अर्जुना ' असे म्हणणे इष्ट असे वाटते. ह्या अनुवादात मुळातले ' अर्जुन ' हे संबोधन टिकवता येते.

तसेच ६.१८ ह्या श्लोकातल्या ' विनियतं चित्तं ' चा अनुवाद 'संपूर्ण नेमिलें चित्त ', असा आहे. त्या ऐवजी ' जेव्हां संयमिलें चित्त ' किंवा ' जेव्हां नियमिलें चित्त ' असा अनुवाद बरा.

४) गीता ३.२३ :

मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ।

गीताई :

सर्वथा लोक घेतील माझें वर्तन तें मग ॥

' वर्त्मन् ' आणि ' वर्तन ' ह्या दोन्ही शब्दांच्या मुळाशी ' वृत् ' धातू असला तरी त्या दोन शब्दांचे अर्थ एकसारखे नाहीत. ' वर्त्मन् ' म्हणजे ' वाट, मार्ग ', 'वर्तन' म्हणजे 'वागणूक'. म्हणून अनुवाद : ' वाटेने माझिया, पार्था, लोक जातील सर्वथा ' असा असावा. ह्या अनुवादात मुळातले ' पार्थ ' हे संबोधनही टिकवता येते.

५) गीता ३.४१ :

पाप्मानं प्रजहि ह्येनं ज्ञानविज्ञाननाशनम् ।

गीताई :

टाळीं पाप्यास जो नाशी ज्ञान विज्ञान सर्व हि।

संस्कृत श्लोकात ' प्रजहिहि' ('हा' धातू) किंवा 'प्रजहि' ('हन्' धातू) असे कोणतेही पद मानता येईल. शंकराचार्यांनी ' प्रजहिहि ' असे पद कल्पून ' परित्यज ' असा अर्थ दिला आहे. विनोबांनी त्यास अनुसरून ' टाळीं ' असा अनुवाद केला आहे. परंतु ह्या श्लोकानंतरच्या ३.४३ व्या श्लोकात त्याच कामरूपी शत्रूला उद्देशून ' जहि ' असे म्हटले आहे आणि तिथे विनोबांनी पण अनुवाद ' संहारी ' असा केला आहे. तेव्हा प्रस्तुत श्लोकात देखील ' प्रजहि ' असे पद मानणे सयुक्तिक होईल. लोकमान्यांनी तसेच केले आहे. म्हणून ' मारीं (किंवा, हाणीं) पाप्यास ' असे म्हणावे.

६) गीता ४.८ :

विनाशाय च दुष्कृताम् ।

गीताई :

दुष्टां दूर करावया।

' विनाश ' म्हणजे ' दूर करणे ' नव्हे. हा अर्थ अहिंसावृत्तीला जवळचा वाटत असला तरी गीतेला तो निश्चितच अभिप्रेत नाही. म्हणून 'दुष्टांचा नाश साधण्या ' असे म्हणावे.

७) गीता ४.१५ :

एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः।
कुरु कर्मैव तस्मात्त्वम्...

अनुक्रमणिका

गीताई:

केलीं कर्मे मुमुक्षूंनीं पूर्वी हें तत्त्व जाणुनी।
तैसीं तूं हि करीं कर्मे...

मुळात 'कर्म' असा एकवचनी प्रयोग असताना अनुवादात 'कर्मे' अशा बहुवचनी प्रयोगाची आवश्यकता नाही. 'केलें कर्म मुमुक्षूंनीं ... तैसें तूं हि करीं कर्म ...' असा अनुवाद असावा.

८) गीता ४.२७:

आत्मसंयमयोगाग्नौ जुह्वति ज्ञानदीपिते।

गीताई:

चिंतनानें समाधीस अंतरीं चेतवूनियां।

विनोबांनी 'ज्ञाना' साठी 'चिंतन' शब्द योजिला आहे त्याऐवजी 'ज्ञान' शब्दच अनुवादात ठेवून 'आत्मसंयम अग्नीला ज्ञानाने चेतवूनियां (किंवा) पेटवूनियां' असे म्हणता येईल.

९) गीता ४.३९:

ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति।

गीताई:

ज्ञानानें शीघ्र तो पावे शांति शेवटची मग।

'शेवटची शान्ति' म्हणजे 'मृत्यू' असा विपरीत अर्थ वाटण्याची शक्यता फार आहे, म्हणून 'ज्ञान लाभोनि तो पावे शान्ति उत्तम सत्वर' असे म्हणावे.

१०) गीता ७.८–९:

रसोऽहमप्सु कौन्तेय प्रभास्मि शशिसूर्ययोः। ८
तेजश्चास्मि विभावसौ। ९

गीताई:

पाण्यांत रस मी झालों चंद्र-सूर्यीं प्रकाश मी। ८
असें अग्नींत उष्णता। ९

मूळ श्लोकांत दोन्ही ठिकाणी 'अस्मि' असा वर्तमानकाळी प्रयोग असताना अनुवादात एकदा 'झालों' असा भूतकाळी, व एकदा 'असें' असा वर्तमानकाळी असे वैचित्र्य नको होते. दोन्ही श्लोकांत 'असें' असा प्रयोग करावा. तसेच 'तेजस्'चा अनुवाद 'उष्णता' असा करण्याऐवजी, त्यासाठी 'तेज'[१] शब्दाचा किंवा शंकराचार्यांनी योजिलेल्या 'दीप्ति' शब्दाचा उपयोग करावा. अनुवाद असा होऊ शकेल:

'पाण्यांत रस मी, पार्था, चंद्र-सूर्यीं असें प्रभा'। ८
'असें अग्नींत तेज (किंवा) दीप्ति मी'। ९

ह्या अनुवादात मुळातले 'कौन्तेय' हे संबोधन 'पार्था' ह्या रूपात टिकवता येते.

११) गीता ८.५:

यः प्रयाति स मद्भावं याति नास्त्यत्र संशयः।

गीताई:

देह सोडूनि गेला तो मिळे मज न संशय।

इथेही गीतेत 'प्रयाति' व 'याति' ही दोन्ही वर्तमानकाळी रूपे आहेत, त्यांचा एकदा 'गेला' (भूतकाळ), व एकदा 'मिळे' (वर्तमानकाळ) असा अनुवाद योग्य नव्हे. 'देह सोडूनि जाई तो मिळे मज न संशय' असे म्हणावे.

१२) गीता ८.११:

यदक्षरं वेदविदो वदन्ति।

गीताई:

जें घोकिती अक्षर वेदवेत्ते।

'वदन्ति'चा अर्थ साधा 'म्हणतात, वर्णन करतात' असा आहे. 'घोकणें' याचा अर्थ फार निराळा आहे. किंबहुना 'वेदवेत्ते घोकिती' ह्यात काहीसा वदतोव्याघात आहे. 'यदधीतमविज्ञातं निगदेनैव गद्यते' इथे 'घोकणे' ही क्रिया जमेल, गीतेतल्या श्लोकात नाही, म्हणून 'जें वर्णिती अक्षर वेदवेत्ते' असे म्हणावे. गीता ११.४८ ह्या श्लोकातील 'वेद(यज्ञा)ध्ययनैः' ह्याच्या अनुवादासाठी विनोबांनी 'घोकूनियां वेद' असे म्हटले आहे ते किंचित अतिरेकी वाटले तरी तिथे ते अयोग्य नाही.

१३) गीता ८.१२:

मूर्ध्न्याधायात्मनः प्राणमास्थितो योगधारणाम्।

गीताई:

मस्तकीं प्राण राखूनि चढला धारणेवरी।

'चढला धारणेवरी' ह्याने कुणाला काही बोध होईल असे वाटत नाही. 'मस्तकीं प्राण ठेवूनि साधली योगधारणा' असे, किंवा लोकमान्यांनी 'धारणे'चा अर्थ 'समाधि' असा केला आहे त्याप्रमाणे 'समाधिस्थिति साधिली' असे म्हणावे.

---

१. दहाव्या श्लोकाच्या अनुवादात विनोबांनी 'तेज' शब्द उपयोजिला आहेच (तेजस्तेजस्विनामहम् = तेजस्व्यांत हि तेज मी)

१४) गीता ८.२३ :

यत्र काले त्वनावृत्तिमावृत्तिं चैव योगिनः ।
प्रयाता यान्ति तं कालं वक्ष्यामि भरतर्षभ ।।

गीताई :

कोण्या काळीं कसा देह ठेवुनी येथ साधक ।
संसारीं पडतो किंवा पावतो सिद्धि ऐक तें ।।

'अनावृत्ति' आणि 'आवृत्ति' यांचा सरळ अनुवाद करणे शक्य असताना 'संसारीं पडतो' आणि 'सिद्धि पावतो' असे म्हणण्याची आवश्यकता कळत नाही. तसेच मुळात 'वक्ष्यामि' आहे, 'शृणु' नाही म्हणून 'ऐक' देखील योग्य नाही. 'कोण्या काळीं कसा देह योगी ठेवूनिया इथे । माघारा ये, न वा ये तें, पार्था, सांगेन मी तुज ।।' असा अनुवाद करता येईल. अनुवादात मुळातले 'भरतर्षभ' हे संबोधन 'पार्था' ह्या रूपे टिकवता येते.

१५) गीता ८.२६ :

शुक्लकृष्णे गती ह्येते जगतः शाश्वते मते ।

गीताई :

उजेड आणि अंधार दोन्ही मार्ग अनादि हे ।

गीतेतल्या श्लोकात 'शुक्ल' आणि 'कृष्ण' ही 'गति'ची विशेषणे आहेत. अनुवादात 'उजेड' आणि 'अंधार' ही नामे आहेत.[1] 'शुक्ल' आणि 'कृष्ण' हे शब्द मराठी वाचकाला अपरिचित नाहीत. तेव्हा 'शुक्ल कृष्ण अशा ह्या दो गती लोकात शाश्वत' असे म्हणता येईल.

१६) गीता ९.२७ :

यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।
यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ।।

गीताई :

जें खासी होमिसी देसी जें जें आचरिसी तप ।
जें कांहीं करिसी कर्म तें करीं मज अर्पण ।।

मूळ श्लोकात 'यत्करोषि' ह्या क्रियापदाने क्रियांच्या उल्लेखास सुरुवात झाली आहे. विनोबांनी अनुवाद करताना ते क्रियापद शेवटी ठेवले आहे. तसे करण्यात, 'खासी,' 'होमिसी' इत्यादी विशिष्ट क्रियांचा उल्लेख झाल्यावर शेवटी 'जें जें कर्म करिसी' असा क्रियांचा सामान्य उल्लेख असावा असा कदाचित हेतू असेल. पण गीतेत जर 'यत्करोषि' असा क्रियांचा सामान्य उल्लेख प्रथम, आणि 'यदश्नासि' वगैरे विशिष्ट क्रियांचा उल्लेख नंतर, असा क्रम असेल तर तो बदलण्याचे कारण नाही. म्हणून 'जें कांहीं करिसी, खासी, होमिसी, देसि तूं कुणा । तप आचरिसी, पार्था, तें करी मज अर्पण' असा अनुवाद असावा. ह्या अनुवादात 'कौन्तेय' हे मूळ श्लोकातले संबोधन 'पार्था' ह्या रूपे टिकवता येते.

१७) गीता १०.२३ : मेरुः शिखरिणामहम् ।

गीताई : असें उंचांत मेरु मी ।

'शिखरिन्' साठी विनोबांनी 'उंच' असे मोघम विशेषण कां वापरले आहे कळत नाही. 'पर्वतांत हि मेरु मी' असे म्हणता आले असते.

१८) गीता १०.२५ : गिरामस्म्येकमक्षरम् ।

गीताई : मी एकाक्षर वाणींत ।

गीतेत 'एकमक्षरम्' असा प्रयोग आहे खरा. पण त्याने अभिप्रेत असलेला 'ओंकार' हा अर्थ अनुवादातल्या 'एकाक्षर' शब्दाने मराठी वाचकाच्या चटकन लक्षात येणार नाही असे वाटते. म्हणून 'ओंकार मी हि वाणींत' असा अनुवाद सुचवावासा वाटतो.

१९) गीता १०.२७ :

उच्चैःश्रवसमश्वानां विद्धि माममृतोद्भवम् ।

गीताई :

अश्वीं उच्चैःश्रवा जो मी निघालों अमृतांतुनी ।

गीतेत 'अमृतोद्भव' शब्द आहे, त्याचा शब्दशः अनुवाद विनोबांनी केला आहे. परंतु उच्चैःश्रवा अमृतातून निघाला असल्याची कथा नाही, अमृत-मंथनाचे वेळी तो समुद्रातून निघाला अशी कथा आहे. शंकराचार्य 'अमृतनिमित्तमंथनोद्भव' असा अर्थ

१. ह्या श्लोकात एक रूपक सांगितले आहे असे विनोबांनी 'गीताप्रवचनें'त (पृ. ९८) प्रतिपादिले आहे. 'अग्निर्ज्योतिः' इत्यादीने सर्वत्र 'प्रकाश', आणि 'धूमो रात्रिः' इत्यादीने सर्वत्र 'अंधार' अभिप्रेत आहे असे ते म्हणतात. ह्या मतास अनुसरून त्यांनी प्रस्तुत श्लोकात 'उजेड आणि अंधार' असे शब्द वापरले आहेत. त्यांचे विवेचन ठीक आहे, पण अनुवाद करताना मूळ श्लोकापासून इतके दूर जाणे बरे होईल असे वाटत नाही.

अनुक्रमणिका

देतात. तेंव्हा 'निघालो अमृतासवें' असा अनुवाद करावा.

२०) गीता १०.२९ :

यमः संयमतामहम् ।

गीताई :

ओढणारांत मी यम ।

'संयम्'चा अर्थ 'ओढणें' असा वाटत नाही. म्हणून 'शासणारांत मी यम' किंवा 'नियन्ता श्रेष्ठ मी यम' असा अनुवाद असावा.

२१) गीता १०.३५ :

ऋतूनां कुसुमाकरः ।

गीताई :

ऋतूंत फुलला ऋतु ।

सरळ 'वसंत ऋतु' म्हणण्याऐवजी 'फुलला ऋतु' अशी आडवाट घेण्याचे कारण दिसत नाही. 'ऋतूं-माजि वसंत मी' किंवा 'ऋतूंमध्यें वसंत मी' असे म्हणता येईल.

२२) गीता ११.२४ :

नभःस्पृशं दीप्तमनेकवर्णं व्यात्ताननं दीप्तविशाल-
नेत्रम् ।
दृष्ट्वा हि त्वां प्रव्यथितान्तरात्मा धृतिं न
विन्दामि शमं च विष्णो ॥

गीताई :

भेदूनि आकाश भरूनि रंगीं फाडूनि डोळे
उघडूनि तोंडें ।
तूं पेटलासी बघ जीव माझा भ्याला न देखे शम
आणि धीर ॥

'स्पृश्' साठी 'भेदणे', 'विशाल' साठी 'फाडणे', आणि 'दीप्त' साठी 'पेटणे' हे सर्व अतिरेकी प्रयोग वाटतात. अनुवाद असा करता येईल :

नभास स्पर्शी, भरलासि रंगीं, विशाल डोळे,
उघडीच तोंडें ।
पाहूनि, विष्णो, तव दीप्तरूपा मला मिळेना
शम आणि धीर ॥

२३) गीता ११.३६ :

स्थाने हृषीकेश तव प्रकीर्त्या जगत्प्रहृष्यत्यनु-
रज्यते च ।

गीताई :

जगीं तुझ्या युक्त चि कीर्तनानें आनंद लोटे
अनुराग दाटे ।

अनुवादावरून अर्थ असा वाटतो, की 'तुझ्या कीर्तनाने जे युक्त आहेत, म्हणजे जे तुझे कीर्तन करतात, त्यांच्या ठायी आनंद लोटतो, अनुराग दाटतो'. पण अभिप्रेत अर्थ असा आहे की, 'तुझ्या कीर्तनाने आनंद लोटतो, अनुराग दाटतो, हे सर्व योग्य असेच आहे.' म्हणून अनुवाद असा असावा :

'देवा, तुझ्या कीर्तनी ह्या जगाला आनंद वाटे,
अनुराग दाटे ।
(भिऊनि रक्षोगण नष्ट होई, नमस्कारिती सिद्ध)
हें सर्व योग्य ॥

२४) गीता ११.५४ :

भक्त्या त्वनन्यया शक्य अहमेवंविधोऽर्जुन ।
ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परंतप ॥

गीताई :

लाभे अनन्य-भक्तीनें माझें हें ज्ञान-दर्शन ।
दर्शनें होय माझ्यांत प्रवेश मग तत्त्वतां ॥

मूळ श्लोकात 'तत्त्वेन'चा अन्वय 'ज्ञातुं' व 'द्रष्टुं'कडे आहे, 'प्रवेष्टुं'कडे नाही. 'प्रवेष्टुं' नंतरच्या 'च'काराने भगवंताला जसे जाणणे व पाहणे शक्य आहे तसे त्याच्यात प्रवेश करणे शक्य आहे हे सांगायचे आहे. 'ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनंतरम्' (गी. १८.५५) मध्ये असेच 'तत्त्वतः ज्ञान' म्हटले आहे, 'तत्त्वतः प्रवेश' नव्हे. तेंव्हा अनुवाद असा असावा : 'घडे अनन्यभक्तीनें तत्त्वतां ज्ञान, दर्शन। पार्था, ह्या विश्वरूपाचे, शिरणें मग अंतरीं ॥ ह्या अनुवादात मुळातल्या दोन संबोधनां-पैकी एक तरी 'पार्था' ह्या रूपे टिकते.

२५) गीता १५.२ :

अधश्चोर्ध्वं प्रसृतास्तस्य शाखा
गुणप्रवृद्धा विषयप्रवालाः ।

गीताई :

वरी हि शाखा फुटल्या तयास
हीं भोग-पानें गुण-पुष्ट जेथें ।

मूळ श्लोकातला 'अधः' शब्द अनुवादात नाही. त्याचा अर्थ 'वरी हि' असे म्हणून सूचित केला आहे– म्हणजे '(खाली आणि) वरी हि' असा अर्थ अभिप्रेत आहे. परंतु ह्या अश्वत्थवृक्षाचे वैशिष्टय वर मूळ आणि खाली शाखा असण्यात आहे (ऊर्ध्वमूलमधःशाखमश्वत्थम् १५.१), म्हणून अनुवादात 'अधः'चे भाषांतर स्पष्टपणे हवे. शिवाय,

मूळ श्लोकात ‘ गुणप्रवृद्धाः ’ आणि ‘ विषयप्रवालाः ’ ही ‘ शाखाः ’ची विशेषणे आहेत. अनुवादात ‘ गुण-प्रवृद्धाः ’ हे ‘ विषयप्रवालाः ’चे विशेषण झाले आहे. दोन्ही दोष टाळून अनुवाद असा करता येईल : ‘ खाली-वरी त्यास शाखा निघाल्या, गुण-पुष्ट ज्या, त्यां विषयादि पानें ’

२६) गीता १७.२६ :

सद्भावे साधुभावे च सदित्येतत्प्रयुज्यते ।
प्रशस्ते कर्मणि तथा सच्छब्दः पार्थ युज्यते ॥

गीताई :

सत्-कार-स्मरणें लाभे सत्यता आणि साधुता ।
तशी सुंदरता कर्मी सत्-कारें बोलिली असे ॥

श्लोकाचा अर्थ अनुवादात नीट व्यक्त होतो असे वाटत नाही. सुचविलेला अनुवाद असा : अस्त्यर्थी साधुभावार्थी सत्-शब्दा, पार्थ, योजिती । प्रशस्त कर्म ह्या अर्थी सत्-शब्दाचा प्रयोग ही ॥

२७) गीता १८.१३ :

पञ्चैतानि महाबाहो कारणानि निबोध मे ।
सांख्ये कृतांते प्रोक्तानि सिद्धये सर्वकर्मणाम् ॥

गीताई :

ऐक तूं मजपासूनि ज्ञात्यांचा कर्मनिर्णय ।
परभारें चि हें कर्म करिती पांच कारणें ॥

परंतु ‘ परभारें चि ’ म्हणजे काय ? अनुवाद असा बरा दिसेल : सिद्धीस सर्व कर्मांच्या लागतीं पांच कारणें । सांख्य सिद्धांत सांगे हीं जाण तीं मजपासुनी ॥

२८) गीता १८.७४ :

संवादमिममश्रौषमद्भुतं रोमहर्षणम् ।

गीताई :

थोरांचा ऐकिला तो मी नाचवी रोमरोम जो ।

‘ रोमहर्षणां ’त रोम रोम नाचवण्याची कल्पना आहे, की रोम रोम उभे राहाण्याची, म्हणजे हर्ष-विण्याची ? ‘ उभवी रोम रोम जो ’ किंवा ‘ हर्षवी रोम रोम जो ’ असे म्हणता आले असते.[१]

२९) गीता १८.७६–७७ :

हृष्यामि च मुहुर्मुहुः । हृष्यामि च पुनःपुनः ।

गीताई :

हर्षतों हर्षतों चि मी । नाचतों नाचतों चि मी ।

अनुवादात एकदा ‘ हर्षतों ’ आणि एकदा ‘ नाचतों ’ का ते कळत नाही. दोन्ही ठिकाणी ‘ हर्षतों ’च हवे.

३०) गीता १८.७८ :

तत्र श्रीर्विजयो भूतिर्ध्रुवा नीतिर्मतिर्मम ।

गीताई :

तिथें मी पाहतों नित्य धर्म श्री जय वैभव ।

गीताईत विरामचिन्हांचा उपयोग नसल्याने ‘ पाहतों नित्य ’ असा अन्वय वाटून ‘ नेहमी पाहतों ’ असा अर्थ मनात येतो. पण मूळ श्लोकात ‘ ध्रुवा ’ हे ‘ नीतिः ’चे विशेषण आहे. अनुवादात ‘ नीतिः ’ साठी ‘ धर्म ’ शब्द वापरला आहे, त्याचीही आवश्यकता वाटत नाही. अनुवाद असा करता येईल तिथें शाश्वत नीति, श्री, मानीं मी जय, वैभव ।

२) मुळात नसलेल्या शब्दांची अनुवादात घातलेली भर

गीताईत अक्षरसंख्या योग्य ती ठेवण्यात विनोबांनी रचनाकौशल्य ठिकठिकाणी दाखवले आहे. अक्षर-संख्या वाढू न देण्यासाठी कित्येकदा त्यांना मूळ श्लोकातले एखाद दोन शब्द गाळावे लागले असले तरी त्यामुळे अर्थाची हानी झालेली नाही.[२] परंतु क्वचित त्यांनी मुळात नसलेले शब्द अनुवादात आणले आहेत आणि त्यांची आवश्यकता कळत नाही. अशा प्रकारच्या शब्दांच्या भरी काही ठिकाणी उपेक्षणीय आहेत, त्याने मूळश्लोकाच्या अर्थाला बाध येत नाही. जसे, ‘ हत्वार्थकामांस्तु गुरूनिहैव भुंजीय भोगान् रुधिरप्रदिग्धान् ’ (२.५) याचा अनुवाद ‘ हितेच्छु हे ह्यांस वधूनि भोग भोगूं कसे भंगुर रक्त-मिश्र ’ असा करताना मुळात नसलेल्या ‘ भंगुर ’ शब्दाची भर पडली आहे, त्याने काही बिघडत नाही. पण तो शब्द वगळून विनोबांना ‘ भोगूं कसे जे रुधिरांत मिश्र ’ असे म्हणणे शक्य होते. तसेच ‘ स सर्वविद् भजति मां सर्व भावेन भारत ’ (१५. १९) ह्याचा अनुवाद ‘ सर्व-ज्ञ तो सर्व-भावें सर्व-रूपीं भजे मज ’ असा करताना मुळात नसलेल्या ‘ सर्व-रूपीं ’ ह्या अनावश्यक शब्दाची भर घातली

१. गीता : ११.१४ हृष्टरोमा धनंजयः = गीताई : अंगीं रोमांच दाटले.

२. उदाहरणार्थ, गीता ९.१२ ‘ राक्षसीमासुरीं चैव ’ ह्यातला ‘ राक्षसी ’ शब्द अनुवादात नाही.

आहे, आणि मुळात असलेले 'भारत' हे संबोधन गाळले आहे. म्हणजे जणू संबोधन गाळण्यासाठी 'सर्वरूपीं'ची भर घातली आहे. आहे त्या अनुवादाऐवजी 'सर्व-ज्ञ तो सर्व-भावें, भारता भजतो मज' असा अनुवाद करता येईल. अशाच अनावश्यक भरीचे 'यज्ञपूत' हे एक उदाहरण आहे. 'अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृतां वर' (गीता ८.४). ह्याचा अनुवाद 'अधि-यज्ञ असें मो चि ह्या देहीं यज्ञ-पूत जो' असा करताना मुळात नसलेल्या 'यज्ञ-पूत' शब्दाची भर पडली आहे. भगवंताला 'यज्ञपूत' म्हटल्याने काही विशेष साधल्यासारखे होत नाही, पण त्याने फारसे बिघडतही नाही, तरीही 'यज्ञाधिप असें मी चि, देहीं मी, नरपुंगवा' असे म्हणावे. त्यामुळे 'यज्ञपूता'ला जागा देण्यासाठी विनोबांनी मुळातले 'देहभृतां वर' हे संबोधन गाळले आहे ते 'नरपुंगवा' ह्या रूपाने टिकवता येईल.

काही थोड्या ठिकाणी मात्र विनोबांनी घातलेल्या भरीमुळे गीतेच्या अर्थात थोडा बिघाड होतो, अर्थाला थोडी कलाटणी दिल्यासारखी होते. अशी काही उदाहरणे.

१) गीता ३.३१ :

ये मे मतमिदं नित्यमनुतिष्ठन्ति मानवाः ।
श्रद्धावन्तोऽनसूयन्तो मुच्यन्ते तेऽपि कर्मभिः ॥

गीताई :

माझें शासन हें नित्य जे निर्मत्सर पाळिती ।
श्रद्धेनें नेणते ते हि तोडिती कर्म-बंधनें ॥

अनुवादात विनोबांनी 'नेणते' हे पद पदरचे घातले आहे. गीतेला 'श्रद्धावन्तः' ह्या पदाने अज्ञ, अंधश्रद्धाळू लोक अभिप्रेत असतील असे वाटत नाही. म्हणून अनुवादात 'नेणते' हे पद यायला नको होते. त्याऐवजी 'श्रद्धायुक्त असे ते हि' किंवा 'श्रद्धेनें भारले ते हि' असे म्हणता आले असते.

२) गीता वाचताना ठेच लागल्यासारखे वाटावे असा एक श्लोक आहे तो असा–

गीता ९.३२ :

मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः ।
स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम् ॥

गीताई :

धरूनि आसरा माझा भोळे स्त्री-वैश्य-शूद्र हि ।
कीं पाप-योनि जे जीव ते हि मोक्षास पावती ॥

गीतेतल्या श्लोकाची न सोसणारी धार थोडी बोथट करण्यासाठी विनोबांनी मुळात नसलेला 'भोळे' हा शब्द भरीस घातला आहे. परंतु असा विसंवादी अनुवाद बरा नव्हे. गीतेत जे आहे ते, आपल्या विचारांशी सुसंगत नसले तरी, तसेच सांगायला हवे. खेरीज 'आसरा धरणे' ह्या अप्रचलित प्रयोगाऐवजी 'आसरा घेणे' म्हणणे बरे. म्हणून अनुवाद असा करता येईल :

'घेऊनि आसरा माझा जे कोणी पाप-योनि-ज ।
स्त्री-वैश्य तसे शूद्र ते हि मोक्षास पावती ॥'

३) दोन ठिकाणी विनोबांनी मुळात नसलेले 'जणूं' हे पद घातले आहे.

गीता ४.६ :

प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ।

गीताई :

माझी प्रकृति वेढूनि मायेनें जन्मतों जणूं ।

मुळात 'जणूं'ला आधार नाही. भगवन्त 'अज' असताना जन्म कसा घेतील, म्हणून 'जणूं'चा उपयोग झाला आहे असे म्हणावे तर त्या प्रश्नाचे समाधान 'मायेनें' ह्या पदाने होऊन जाते. तेव्हा 'मायेनें जन्म घेइ मी' असे म्हणावे.

गीता १४.५ :

सत्त्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसंभवाः ।
निबध्नन्ति महाबाहो देहे देहिनमव्ययम् ॥

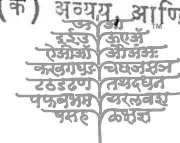
गीताई :

प्रकृतीपासुनी होती गुण सत्त्व-रजस्-तम ।
ते निर्विकार आत्म्यास जणूं देहांत जुंपिती ॥

गीतेच्या श्लोकात 'निबध्नन्ति इव' असे नाही, म्हणून अनुवादात 'जणूं जुंपिती' असे न म्हणणे श्रेयस्कर. त्या ऐवजी 'ते अव्यय आत्म्यास, पार्था, देहांत बांधिती' असा अनुवाद करावा. त्यामुळे मुळातले 'महाबाहो' हे संबोधन 'पार्था' रूपाने टिकवल्यासारखे होते.

३) काही शब्दांच्या अनुवादाचा विचार

गीतेत काही शब्द वा प्रयोग वारंवार येतात. त्यांचा अनुवाद विनोबांनी एकसारखा केला आहे की भिन्नप्रकारे, ते पाहणे बोधप्रद होईल असे वाटल्यावरून त्यांतल्या (अ) युज् (व योग इत्यादी), (ब) पर आणि परम, (क) अव्यय, आणि (ड)





उच्यते (आहुः इत्यादी) ह्या शब्दांची निवड केली आणि त्यांचा अनुवाद तपासला. त्यावरून ह्या शब्दांविषयीची विनोबांची भूमिका दिसते ती अशी :

(अ) 'युज्', 'युक्त' 'योग', 'योगिन्'

भारतीय परंपरेने गीता हे योगशास्त्र मानिले आहे. तेव्हा गीतेत 'युज्' धातूची व त्यापासून साधिलेल्या शब्दांची रूपे वारंवार यावीत ह्यात आश्चर्य नाही. गीतेतला पहिला आणि अकरावा हे दोन अध्याय सोडले, तर बाकीच्या सर्व अध्यायांत हे शब्द कमीअधिक प्रमाणात येतात. पहिल्या अध्यायात योगशास्त्र सांगण्यास आरंभ झाला नाही म्हणून, आणि अकराव्यात विश्वरूपदर्शन घडविले आहे म्हणून, ह्या दोन अध्यायांत ह्या शब्दांना अवकाश नाही.

गीताईत विनोबांनी 'योगी' व 'योग' हे शब्द अनेक ठिकाणी तसेच ठेवले आहेत. 'योगी' ऐवजी फक्त एकदा (८.२३) त्यांनी 'साधक' शब्दाचा उपयोग केला आहे. 'साधक' म्हणजे 'योगसाधना करणारा' (योगं आरुरुक्षुः ६.३). गीतेच्या २.५९ ह्या श्लोकात '(निराहारस्य) देहिनः' ह्या शब्दाच्या अनुवादासाठी 'साधक' शब्द त्यांनी ह्याच अर्थी योजिला आहे. परंतु 'योगी' शब्दाने सामान्यतः 'ज्याची साधना पूर्ण झाली आहे' (योगारूढः ६.३) असा अर्थ अभिप्रेत असतो. प्रस्तुत संदर्भात ८.२४ व ८.२५ ह्या श्लोकांत मृत्यूनंतर जे परत येत नाहीत आणि जे परत येतात अशा दोन प्रकारच्या 'योग्यां'चे मार्ग सांगितले असल्यामुळे त्या आधीच्या ८.२३ ह्या श्लोकात 'योगिन्' शब्दाने 'साधक' अभिप्रेत आहे असे विनोबांनी मानले आहे. शंकराचार्यही त्या शब्दाने, नेमके असेच नसले तरी, दोन अर्थ अभिप्रेत आहेत असे मानतात (योगिन इति योगिनः कर्मिणश्चोच्यन्ते). तेव्हा गीतेला जर ते दोन अर्थ 'योगिन्' शब्दाने व्यक्त करायचे असले, तर अनुवादातही 'साधक' शब्दाऐवजी 'योगी' शब्दच ठेवणे इष्ट झाले असते (गीतेचा हा श्लोक (८.२३) व अनुवाद पृ. ९ वर पहावा).

'योग' शब्द विनोबांनी बरेच ठिकाणी तसाच ठेवला असल्याचे वर सांगितले. पण गीतेतच 'समत्वं योग उच्यते' (२.४८), असे म्हटले असल्याने विनोबांनी काही ठिकाणी 'योग' अथवा 'युक्त' ह्यांच्या अनुवादासाठी 'समत्व' शब्दही वापरला आहे, जसे, तस्माद्योगाय युज्यस्व = समत्व जोड ह्यासाठी (२.५०); योगेन = समत्वें (१८.३३); बुद्धियोग = समत्व-बुद्धि (२.४९, ५०); विद्वान् युक्तः समाचरन् = समत्वें आचरूनि तीं (३.२६).

'युज्' धातूचा अनुवाद विनोबांनी बहुतेक ठिकाणी 'जोडणे' ह्या धातूची रूपे वापरून केला आहे, जसे तस्माद्योगाय युज्यस्व = समत्व जोड ह्यासाठीं (२.५०), योगी युञ्जीत सततमात्मानम् = आत्म्यास नित्य जोडावे (६.१०), नित्ययुक्ता उपासीत = भजनी नित्य जोडिले (९.१४) इत्यादी. 'युक्त आसीत मत्परः' हा चरण गीतेत दोनदा येतो (२.६१, ६.१४). दोन्ही ठिकाणी विनोबांनी 'युक्तीनें, रहावें मत्परायण' असा अनुवाद केला आहे. परंतु 'युक्ति' शब्दाला मराठीत 'शिताफी' असा अर्थ असल्याने, सर्वसामान्य वाचकाला त्यापासून गीतेला अभिप्रेत अर्थाचा बोध होणार नाही. 'तीं सर्व नियमुनी, व्हावें योगानें मत्परायण' (२.६१), आणि 'मन संयमुनी, व्हावें योगानें मत्परायण' (६.१४) असा अनुवाद करता येईल.

एके ठिकाणी 'जोडणे' ह्या ऐवजी त्या अर्थाच्या 'सांधणे' धातूचा उपयोग करून विनोबांनी अनुवाद केला आहे. संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि (९.२८) = योग-संन्यास सांधूनि मिळसी मज मोकळा. 'कर्मयोग', 'भक्तियोग', ह्यांसारखा गीतेतला हा 'संन्यासयोग' शब्द असावा असे वाटते, परंतु विनोबांनी तसा अर्थ केलेला नाही हे त्यांनी अनुवादात संन्यास व योग हे शब्द फिरविले आहेत त्यावरून दिसते. त्यांनी केलेला अर्थ 'संन्यास व योग यांचा सांधा ज्याने घातला आहे, म्हणजेच कर्मसंन्यास व कर्मयोग यांची जोडणी ज्याने केली आहे' असा दिसतो. लोकमान्यांनी त्याचा अर्थ काहीसा तसाच केला आहे (कर्मफळांचा संन्यास करण्याचा योग). 'यत्करोषि यदश्नासि' (९.२७) इत्यादी क्रियापदांनी व्यक्त झालेल्या क्रियांची फळे भगवंताला अर्पण करण्याचा संदर्भ असल्याने लोकमान्यांचा व विनोबांचा अर्थ ठीक वाटतो. शब्दांची

जागा न बदलता 'संन्यासयोग सांधूनि' असेही म्हणता येईल.

शेवटी, 'युज्' धातूच्या रूपांच्या अनुवादासाठी विनोबांनी काही ठिकाणी 'मिसळणे', 'रंगणे' व 'कसणे' ह्या क्रियेचा उत्कर्ष व्यक्त करणाऱ्या क्रियापदांचा उपयोग जिथे केला आहे ती उदाहरणे पाहू. 'जोडणे'च्या पुढची पायरी 'मिसळणे'. स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा = ब्रह्मीं मिसळला तेव्हां (५.२१), नित्ययुक्तस्य योगिनः = सदा मिसळला योगी (८.१४), तेषां नित्याभियुक्तानाम् = सदा मिसळले त्यांचा (९.२२), एवं सततयुक्ता ये = असे मिसळले कोणी (१२.१). बहुतेक ठिकाणी 'भगवंतात मिसळला' असा अर्थ अभिप्रेत आहे. 'मिसळणे'च्या पुढची पायरी 'रंगणे'. तेषां नित्याभियुक्तानाम् = असे जे रंगले नित्य (१०.१०). आणि जिथे भक्ति व योग यांचे घनिष्ठ साहचर्य अभिप्रेत आहे तिथे तो अर्थ अनुवादात यावा म्हणून 'कसणे' हा जोर दर्शविणारा धातू त्यांनी वापरला आहे: भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव=प्रेमें तसा योग-बळें कसूनि (८.१०).

(ब) पर, परम

गीतेत 'पर' आणि 'परम' ह्या विशेषणांचा उपयोग अनेकदा झाला आहे. त्यांच्या अनुवादासाठी विनोबांनी अनेक ठिकाणी 'थोर' अथवा 'थोरलें' यांची योजना केली आहे. स योगी परमो मतः = 'तो योगी थोर मानिला' (६.३२), किंवा, परमं गुह्यमध्यात्मसंज्ञितम् = 'त्या थोर आत्मविद्येनें' असे अनुवाद चमत्कारिक वाटत नाहीत. परंतु, परं भावम् (७.२४,९.११), परं रूपम् (११.४७), परमं रूपम् (११.९) यांच्या अनुवादासाठी जेव्हा विनोबा 'थोर रूप' अथवा 'थोरलें रूप' असे प्रयोग करतात तेव्हा ते काहीसे चमत्कारिक वाटतात.

गीता ३.४२ :

इंद्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यो परं मनः।
मनसस्तु परा बुद्धिर्यो बुद्धेः परतस्तु सः॥

गीताई :

इंद्रियें बोलिलीं थोर मन त्यांहूनि थोर तें।
बुद्धि थोर मनाहूनि थोर तीहूनि तो प्रभु॥

ह्या अनुवादात 'थोर' ने 'पर'चा अर्थ व्यक्त होतो असे वाटत नाही. लोकमान्यांनी त्याचे भाषांतर 'पलीकडे' असे केले आहे ते योग्य आहे. विनोबांनी सुद्धा गीता ८.२० मधल्या 'अव्यक्तात् परः'चा अनुवाद करताना 'अव्यक्तापलीकडे', आणि, १४.१९ मधल्या 'गुणेभ्यश्च परं वेत्ति' ह्याचा अनुवाद करताना 'आत्मा तो त्यांपलीकडे' असेच म्हटले आहे. प्रस्तुत श्लोकाचा अनुवाद 'इंद्रियें पर मानीली, मन त्यांहूनि तें पर। मनाहूनि परा बुद्धि, पर तीहूनि तो प्रभु॥ असा, किंवा 'इंद्रियें पर मानीली, मन त्यांच्यापलीकडे। मनापलीकडे बुद्धि, पर तीहूनि तो प्रभु॥' असा करता येईल.

(क) अव्यय

'अव्यय' हा शब्द गीतेत अनेकदा आला आहे. त्या शब्दाचा अर्थ 'जे क्षीण होत नाही, ज्याला क्षीज नाही (न व्येति)' असा आहे, आणि तोच अर्थ गीतेत सर्वत्र असावा असे वाटते. शंकराचार्य बहुतेक सर्व ठिकाणी तसा अर्थ करतात. परंपरेने भावांचे (क्रियांचे) सहा प्रकार मानले आहेत: जायते, अस्ति, विपरिणमते, वर्धते, अपक्षीयते, आणि विनश्यति (निरुक्त १.२). ह्यांपैकी 'अपक्षीयते' ह्या भावाने जो 'क्षीण होणें' हा अर्थ व्यक्त होतो त्याच्या उलट अर्थ, म्हणजे 'क्षीण न होणारे' हा अर्थ 'अव्यय' शब्दाने व्यक्त होतो.

विनोबांनी अनुवादात एके ठिकाणी (१५.१७) 'अव्यय' शब्द तसाच ठेवला आहे. एके ठिकाणी त्याचा अनुवाद 'अक्षय' (९.१८), दोनदा 'अवीट' (१४.२७, १८.५६), आणि एकदा 'न वेंचे' (१३.३१) असा केला आहे तो त्या शब्दाच्या अर्थाशी जुळेल असा आहे. एकदा अनुवादात 'अभंग' (११.२) शब्द आला आहे, तोही ठीक म्हणता येईल. परंतु चार वेळा त्यांनी 'निर्विकार' (२.२१; ४.६, १३; १४.५) शब्द वापरला आहे तो योग्य नाही. वर उल्लेखिलेल्या सहा भावांपैकी 'विपरिणमते' ह्याने विकाराचा बोध होतो, त्याउलट अर्थ 'निर्विकार'ने व्यक्त होईल, 'अपक्षीयते'च्या उलट नव्हे. तसेच 'अव्यय'च्या अनुवादासाठी त्यांनी चार वेळा 'नित्य' (७.२५; ११.१८; १५.१, ५), तीन वेळा 'शाश्वत' (७.२४; ९.१३; ११.४), आणि तीन वेळा 'सनातन' (७.१३; ९.२; १८.२०) ह्या समानार्थ शब्दांचा उपयोग केला आहे तोही तितकासा समर्थनीय नाही. सहा भावांपैकी शेवटच्या

'विनश्यति'ने जो अर्थ व्यक्त होतो त्याउलट अर्थ 'नित्य, शाश्वत, (सनातन)' ह्या शब्दांना आहे. आता ज्याचा क्षय होत नाही ते नाश पावत नाही, आणि जे नाश पावत नाही ते 'नित्य, शाश्वत, सनातन' असते असा युक्तिवाद ह्या शब्दांच्या समर्थनासाठी करता येईल. पण हा दूरान्वय कशासाठी ?

(ड) उच्यते, आहुः इत्यादी शब्द

गीतेत अनेक विषयांचा ऊहापोह असल्याने आणि ह्या विषयांची चर्चा गीतेच्या पूर्वीही झाली असल्याने गीतेत अनेकदा 'अमक्याला अमुक म्हणतात', 'तमक्याला तमुक म्हणतात' ह्या अर्थी 'उच्यते', 'उक्तम्', 'आहुः' ह्या शब्दांचा उपयोग झाला आहे, जसे 'मिथ्याचारः स उच्यते' (३.६), 'अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तः' (८.२१), 'इन्द्रियाणि पराण्याहुः' (३.४२) इत्यादी. कित्येकदा ह्या शब्दांच्या ऐवजी त्या अर्थाचे 'अभिधीयते' (क्षेत्रमित्यभिधीयते १३.१), 'उदाहृतम्' (एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारमुदाहृतम् १३.६), 'परिचक्षते' (श्रद्धाविरहितं यज्ञं तामसं परिचक्षते १७.१३), 'स्मृतम्' (तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् १७.२०), 'परिकीर्तितः' (तामसः परिकीर्तितः १८.७) असे प्रयोगही आढळतात. विनोबांनी ह्या निरनिराळ्या शब्दांचा अनुवाद करताना बऱ्याच वेळा 'बोलिला, बोलिलें' अशी रूपे वापरली आहेत, ती चमत्कारिक वाटतात. 'आत्म्यांत चि असे तुष्ट तो स्थितप्रज्ञ बोलिला' (२.५५) असे वाक्य वाचले तर त्याचा अर्थ 'स्थितप्रज्ञ काहीतरी म्हणाला' असा वाटतो, 'अमक्या अमक्याला स्थितप्रज्ञ म्हणतात' असा वाटत नाही. 'केला तसा जरी मोहें त्याग तामस बोलिला' (१८.७) ह्याचा अर्थ 'अमुक प्रकारचा त्याग असला तर त्याला तामस (त्याग) म्हणतात, हा अर्थ चटकन लक्षात येत नाही आणि वाचकाच्या मनात संभ्रम उत्पन्न होतो. ह्या सर्व ठिकाणी विनोबांना 'जाणिजे', 'जाण' अशांसारखे प्रयोग करणे सहज शक्य होते ('आत्म्यात चि असे तुष्ट तो स्थितप्रज्ञ जाणिजे', किंवा 'केला तसा जरी मोहें त्याग, तो जाण तामस'). असे प्रयोग विनोबांनी स्वतःच इतरत्र 'म्हणती' (म्हणती त्यास पंडित ४.१९; अर्जुना ह्या शरीरास म्हणती क्षेत्र जाणते १३.१), 'जाण' (जाण सात्त्विक १७.१७; १७.१८; १७.१९), 'होय' (कर्म त होय सात्त्विक १८.२३; १८.२४; १८.२५) अशासारख्या शब्दांनी केले आहेतच. हीच पद्धत त्यांनी सर्वत्र स्वीकारणे इष्ट झाले असते.

'स्थितधीर्मुनिरुच्यते' २.५६, 'अस्याधिष्ठानमुच्यते' ३.४०, स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते' ८.३, 'विसर्गः कर्मसंज्ञितः' ८.३, ह्या ठिकाणी विनोबांनी 'उच्यते' अगर तो अर्थ व्यक्त करणाऱ्या शब्दाचा अनुवाद गीताईत केला नाही. त्या त्या श्लोकात त्यामुळे अडचण निर्माण होत नाही. परंतु गीता १८.३७–३९ इथे आलेल्या 'प्रोक्तम्', 'स्मृतम्', आणि 'उदाहृतम्' ह्या पदांचा अनुवाद करणारा शब्द गीताईत यायला हवा होता. तो न आल्याने गीताईतल्या त्या श्लोकांचा अर्थ व्हावा तसा स्पष्ट होत नाही. उदाहरणार्थ–

गीता १८.३७

> यत्तदग्रे विषमिव परिणामेऽमृतोपमम् ।
> तत्सुखं सात्त्विकं प्रोक्तमात्मबुद्धिप्रसादजम् ।।

गीताई :

> जें कडू विख आरंभी अंतीं अमृत-तुल्य चि ।
> आत्म्यांत शुद्ध बुद्धीस लाभलें सुख सात्त्विक ।।

'लाभलें शुद्ध बुद्धीनें जाण तें सुख सात्त्विक' असा अनुवाद सुचविता येईल.

४) (अ) आज्ञार्थी प्रयोग, व (ब) संबोधने

गीतेचे सर्व रूप संवादात्मक आहे आणि संवाद गुरु-शिष्य किंवा सिद्ध-साधक यांच्यांत घडलेला असावा तसा आहे. साहजिकच गीतेत क्रियापदांची आज्ञार्थी रूपे व संबोधने अनेकदा येतात. विनोबांनी ह्या रूपांची दखल अनुवाद करताना कशी घेतली आहे हे पाहणे बोधप्रद आहे.

अ) आज्ञार्थी प्रयोग

गीतेत अर्जुनाची भूमिका शिष्याची असल्याने त्याच्या तोंडी आज्ञार्थी रूपे मोजकी, जसे ब्रूहि, शाधि, वद, कथय, अशी आहेत आणि विनोबांनी बहुतेक सर्व ठिकाणी त्यांचा 'सांग' असा अनुवाद केला आहे. अकरावा विश्वरूपदर्शन अध्याय निराळ्या प्रकारचा असल्याने त्यात अर्जुनाचे तोंडी थोडी निराळी 'दर्शय', 'प्रसीद' अशी आज्ञार्थी रूपे आहेत. आणि बाराव्या अध्यायापासून पुढे त्याच्या

अनुक्रमणिका

तोंडी आज्ञार्थी रूप नाही. म्हणजे बाराव्या अध्याया-नंतर अर्जुनाने प्रश्न विचारला नाही असे नाही, पण त्या श्लोकाची 'तू मला अमुक अमुक सांग' अशी रचना नाही.

उलट कृष्णाच्या तोंडी नाना प्रकारची आज्ञार्थी रूपे आहेत. त्यांत मुख्य भर अर्थातच 'शृणु', 'विद्धि' 'निबोध' ह्यांबरोबरच 'कुरु' (कुरुष्व), 'जहि', 'युध्यस्व' (युध्य), अशा रूपांचा आहे. विनोबांनी ह्या रूपांचा 'ऐक', 'जाण', 'करीं', 'मारीं', 'झुंज' असा योग्य अनुवाद केला आहे. अगदी थोडचा ठिकाणी (जसे ७.१२, १०.२७, १४.७,८ इत्यादी) त्यांनी अनुवादात क्रियापदाचे रूप वापरले नाही. बहुधा अक्षरसंख्या वाढू नये म्हणून त्यांना क्रियापद गाळावे लागले असावे.

उलट काही थोडचा ठिकाणी मुळात जिथे आज्ञार्थी रूप नाही तिथे विनोबांनी आज्ञार्थी रूप वापरले आहे. ह्यांपैकी बहुतेक स्थळे अकराव्या अध्यायातली आहेत, जसे, प्रसादये त्वाम् = प्रसन्न होई (४४), किरीटिनम् = किरीट घालीं (४६), गदिनम् = घेईं गदा (४६); दुसऱ्या अध्यायात, एषा तेऽभिहिता सांख्ये बुद्धिः = सांख्य-बुद्धि अशी जाण (२.३९).

गीतेत काही वेळा आज्ञार्थी प्रयोगाऐवजी क्रिया-पदाच्या तुमन्ताचा 'अर्ह्' धातूच्या वर्तमानकाळी रूपाबरोबर प्रयोग आढळतो. विनोबांनी अशा बहुतेक ठिकाणी आज्ञार्थी रूपे योजिली आहेत, जसे कर्तुमर्हसि = करीं (३.२०), छेत्तुमर्हसि = फेडीं (६.३९), वक्तुमर्हसि = सांग (१०.१९), सोढु-मर्हसि = क्षमा करीं (११.४४), न शोचितुमर्हसि= शोक करूं नको, नको शोक करूं (२.२७,२.३०). क्वचित अनुवाद मुळास धरूनही आढळतो: न विकम्पितुमर्हसि = न योग्य डगणें तुज (२.३१), नानुशोचितुमर्हसि=शोक योग्य नसे (२.२५), परंतु, नैवं शोचितुमर्हसि = नसे शोकास कारण (२.२६).

(ब) संबोधने

गीतेचे स्वरूप संवादाचे असल्याने संवादात भाग घेणाऱ्यांनी परस्परांना उद्देशून वापरलेली 'पार्थ', 'अर्जुन', 'केशव', 'जनार्दन' अशी संबोधने वारंवार येतात. महाभारतासारख्या आख्यानकाव्यात अशा संबोधनांचा फार मोठा उपयोग असतो. आजच्या गीतेत वाचकांच्या सोयीसाठी कोणता श्लोक कोणी म्हटला हे कळावे म्हणून 'श्रीभगवा-नुवाच', 'अर्जुन उवाच' असे सूचनाफलक जागो-जागी आढळत असले, तरी मूळ ग्रंथात ते असतीलच असे म्हणता येत नाही. तेव्हा ग्रंथात श्लोक एका मागोमाग येत असताना कोणता श्लोक कोणी म्हटला, कोणी कुणाला प्रश्न केला, उत्तर कुठे सुरू झाले हे कळण्यासाठी ग्रंथकार संबोधनांचा उपयोग करीत असतो.[1] गीतेत अशी सोय बहुतेक सर्व ठिकाणी केली आहे. उदाहरणार्थ, 'स्थितप्रज्ञस्य का भाषा समाधिस्थस्य केशव' (२.५४) ह्या प्रश्नात 'केशव' हे संबोधन असल्याने अर्जुनाने कृष्णाला विचारलेला हा प्रश्न आहे हे चटकन कळते. तसेच लगेच त्या पुढच्या श्लोकात (२.५५) 'प्रजहाति यदा कामान् सर्वान् पार्थ मनोगतान्' ह्यात 'पार्थ' हे संबोधन असल्याने अर्जुनाच्या प्रश्नाला कृष्णाने उत्तर देण्यास सुरुवात केली आहे हे कळते. किंवा, 'कैर्लिङ्गैस्त्रीन् गुणानेतानतीतो भवति प्रभो' (१४.२१) ह्या अर्जु-नाच्या प्रश्नात कृष्णाला उद्देशून 'प्रभो' हे संबोधन आहे, तर 'प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव (१४.२२) ह्या त्या पुढच्या श्लोकात अर्जुनाला उद्देशून 'पाण्डव' असे संबोधन आहे. क्वचित् असे संबोधन ज्या श्लोकात उत्तर सुरू होते त्या श्लोकात नसते तर एखाददुसरा श्लोक पुढे असते. जसे पाचव्या अध्यायाच्या सुरुवातीस 'संन्यासं कर्मणां कृष्ण पुनर्योगं च शंससि। यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम्' (५.१) ह्या अर्जुनाने उपस्थित केलेल्या शंकेचे समाधान कृष्णाने जरी लगेच त्या पुढच्या श्लोकाने करण्यास सुरुवात केली असली तरी अर्जुनवाचक संबोधन त्या श्लोकात नसून, त्या पुढच्या म्हणजे तिसऱ्या श्लोकात आहे– निर्द्वंद्वो हि महाबाहो सुखं बन्धात्प्रमुच्यते (५.३).

गीतेतली ही बहुमोल संबोधने गीताईत विनोबांनी फक्त काही ठिकाणी ठेवली आहेत, बहुसंख्य ठिकाणी

१. काही ठिकाणी एखादे संबोधन नुसते पदपूरणासाठी असेलही. पण एकंदरीत संवादाचा जिवंतपणा कायम राखण्यासाठी संबोधनांचा फार मोठा उपयोग असतो हे विसरता कामा नये.

अनुक्रमणिका

ठेवली नाहीत. 'स्थिरावला समाधींत स्थित-प्रज्ञ कसा असे। कृष्णा सांग' (२.५५) ह्या अर्जुनाच्या प्रश्नात मुळातले कृष्णवाची संबोधन ठेवले आहे, परंतु त्या पुढच्या श्लोकात 'कामना अंतरांतील सर्व सोडूनि जो स्वयें। आत्म्यांत चि असे तुष्ट तो स्थित-प्रज्ञ बोलिला' ह्या कृष्णाच्या उत्तरात मूळ गीतेत 'प्रजहाति यदा कामान् सर्वान् पार्थ मनोगतान्' असे अर्जुनवाची 'पार्थ' हे संबोधन आहे, ते गीताईत नाही. तसेच, पाचव्या अध्यायाच्या सुरुवातीस 'कृष्णा संन्यास कर्मांचा तसा योग हि सांगसी' ह्या अर्जुनाच्या तोंडच्या श्लोकात 'कृष्णा' हे मुळातले कृष्णवाची संबोधन अनुवादात आहे, पण कृष्णाच्या उत्तराचे वेळी गीतेत तिसऱ्या श्लोकात अर्जुनाला उद्देशून 'महाबाहो' असे जे संबोधन आहे तसे गीताईत नाही (तो जाण नित्य-संन्यासी राग-द्वेष नसे जया। जो द्वंद्वावेगळा झाला सुखें बंधांतुनी सुटे ॥).

गीतेच्या पहिल्या अध्यायात एकंदर १८ संबोधने आहेत, त्यांतली नऊ गीताईत ठेवली आहेत, नऊ नाहीत; दुसऱ्या अध्यायात २७ संबोधने आहेत, त्यांपैकी फक्त ५ गीताईत आली आहेत, २२ नाहीत; तिसऱ्या अध्यायात १३ संबोधने आहेत, त्यांपैकी गीताईत ४ आहेत, ९ नाहीत. अशा प्रकारे हे संबोधनांचे प्रमाण गीताईत उत्तरोत्तर कमी कमी होत गेले आहे. सोळाव्या आणि सतराव्या अध्यायांत तर गीताईत एकही संबोधन नाही. अठराव्या अध्यायात देखील पहिल्या श्लोकातले 'कृष्णा' हे एक संबोधन सोडले, तर पुढे ह्या अध्यायात असलेली २४ संबोधने गीताईत आढळत नाहीत. अगदी शेवटी ७२ व्या श्लोकात 'अर्जुना' (तूं हें एकाग्र चित्ताने अर्जुना ऐकिलेंस कीं), आणि ७३ व्या श्लोकांत 'देवा' (मोह मेला चि तो देवा कृपेनें स्मृति लाभली) ही दोन संबोधने आली आहेत. ७३ व्या श्लोकाने गीतेतला कृष्णार्जुनसंवाद संपला आहे. शेवटचे पाच श्लोक संजयाच्या तोंडचे आहेत. त्यात त्याने धृतराष्ट्राला उद्देशून दोनदा 'राजन्' (श्लो. ७६, ७७) असे संबोधन वापरले आहे, आणि गीताईत ते 'राया' ह्या रूपाने ठेवले गेले आहे.

गीतेचा दहावा 'विभूतियोग' आणि अकरावा 'विश्वरूपदर्शनयोग' ह्या दोन अध्यायांतील संबोधने जरा निराळ्या प्रकारची आहेत म्हणून त्यांविषयी थोडे स्वतंत्रपणे लिहिणे बरे. दहाव्या अध्यायात श्रीकृष्णाने अर्जुनाला आपल्या विभूती सांगताना अधून मधून 'कुरुश्रेष्ठ' (१९), 'गुडाकेश' (२०), 'पार्थ' (२४), 'अर्जुन' (३२,३९,४२), व 'परंतप' (४०) अशी संबोधने वापरली आहेत, त्यांपैकी एकही गीताईत नाही. परंतु अर्जुनाने श्रीकृष्णाला त्याच्या विभूती सांगण्याविषयी जेव्हा विनंती केली, तेव्हा गीतेत श्रीकृष्णाच्या स्तुतिपर काही श्लोक अर्जुनाच्या तोंडी महाभारतकारांनी घातले आहेत. ह्यांपैकी एका श्लोकात (१५) एकदम पाच संबोधने आहेत आणि तो श्लोकच असा जवळजवळ संबोधनमय असल्याने विनोबांनी गीताईत पाचही संबोधने संरक्षिली आहेत (स्वयमेवात्मनात्मानं वेत्थ त्वं **पुरुषोत्तम। भूतभावन भूतेश देवदेव–जगत्पते** = जाणसी तें तुझें तूं चि प्रत्यक्ष पुरुषोत्तमा। देव-देवा जगन्नाथा भूतेशा भूत-भावना). ह्यांखेरीज इतर स्तुतिपर श्लोकांत अर्जुनाच्या तोंडी 'केशव' (१४), 'योगिन्' (१७), 'भगवन्' (१७), आणि 'जनार्दन' (१८) अशी चार संबोधने आहेत. पैकी फक्त 'योगेश्वरा' (१७) असे एकच संबोधन गीताईत आढळते, इतर तीन नाहीत. म्हणजे ज्या श्लोकात दोन संबोधने आहेत त्यांतले एक ठेवले आहे, ज्या श्लोकांत एकच संबोधन त्यांत ते उरले नाही.

अकराव्या अध्यायात विश्वरूपाचे वर्णन अथवा स्तुती करणारे श्लोक दोनदा आढळतात. दोन्ही ठिकाणी अर्जुन कृष्णाला उद्देशून एरवी जशी 'कृष्ण', 'केशव' अशी कृष्णाची नावे घेतो, तसे अगदी क्वचित (हृषीकेश ३६, अच्युत ४२) केले आहे. त्याऐवजी 'देव', 'देवेश', 'विश्वरूप', 'महात्मन्' अशांसारखी कृष्णाची नावे नसलेली संबोधने जास्त आहेत. पहिल्या श्लोकसमूहातील (१५–३१) दहा संबोधनांपैकी विनोबांनी पाच ठेवली आहेत, तीन गाळली आहेत, आणि दोघांचे संबोधनरूप बदलले आहे, म्हणजे 'विश्वरूप' ह्या संबोधनाचा अर्थ 'विश्वरूपीं' (१६) आणि 'जगन्निवास'चा अर्थ 'जग हें तुझें चि' असा अनुवाद करून आणला आहे. दुसऱ्या श्लोकसमूहात (३६–४६), ४१ वा श्लोक सोडून, पंधरा संबोधने आहेत. त्यांतली विनोबांनी पाच ठेवली

आहेत, सात गाळली आहेत, आणि तीन वरच्यासारखी बदलली आहेत (जगन्निवास = आधार तूं ३७; सहस्त्रबाहो = अनन्त बाहूंस गिळूनि पोटीं ४६; अनन्त वीर्य = उत्साह ... अनन्त २०). ह्या उलट मूळात 'प्रसादये त्वामहमीशमीड्यम्' (४४) ह्या चरणात संबोधन नाही, पण विनोबांनी कौशल्याने तो सर्व अर्थ 'प्रसन्न होई स्तवनीयपूर्ते' असे एक संबोधन वापरून व्यक्त केला आहे. तसेच ११.३९ श्लोकात 'प्रजापतिः' असे प्रथमेचे एकवचन आहे, पण विनोबांनी छंदात दीर्घस्वर हवा म्हणून 'प्रजापते' असे संबोधन योजून, तो मिळवला आहे. विनोबांनी नवे शुद्धलेखन स्वीकारलेले नाही. ह्या एका शब्दापुरते ते स्वीकारून 'प्रजापती' असे प्रथमेचे रूप लिहिले असते तर प्रथमेचे संबोधन करावे लागले नसते.

वरील हिशेबात ११.४१ हा श्लोक धरला नाही. त्यात 'सखेति मत्वा प्रसभं यदुक्तं हे कृष्ण हे यादव हे सखेति' अशी तीन संबोधने आहेत, ती अगदी निराळ्या स्वरूपाची आहेत. त्यांत कृष्णार्जुनाच्या गीतारूप संवादात येणारी, किंवा विश्वरूपाच्या स्तुतिपर, अशी संबोधने नसून अर्जुन कृष्णाला एरवीच्या व्यवहारात मित्र या नात्याने कशा हाका मारतो ते त्याने सांगितले आहे. विनोबांनी अनुवादात 'कृष्णा' व 'गड्या' ही दोन संबोधने टिकवली आहेत, 'यादव' तेवढे गाळले आहे. परंतु, 'कृष्णा, गड्या, यादवा, हांक मारी' असा अनुवाद करून त्यांना ते संबोधनही ठेवता आले असते.

गीतेच्या मानाने गीताईत संबोधनांचे प्रमाण अल्प आहे. गीताईच्या दहाव्या व अकराव्या अध्यायांत तेवढी बरीचशी संबोधने आढळतात ह्याचे कारण त्या दोन अध्यायांचे स्वरूप. त्यामुळे त्यांतील संबोधनांचें प्रयोजन निराळे आहे ही गोष्ट स्पष्ट व्हावी म्हणून ह्या दोन अध्यायांतील संबोधनांचा स्वतंत्र विचार वर केला. इतर अध्यायांत, पहिले काही अध्याय सोडता विनोबांनी संबोधनांच्याकडे अति दुर्लक्ष केले आहे. संवादांचे 'संवादत्व' टिकविण्याच्या दृष्टीने संबोधनांचे जे महत्त्वाचे कार्य असते ते लक्षात घेता अनुवादात संबोधने शक्य तो टिकविणे योग्य झाले असते. 'गीताप्रवचनें'त विनोबा एके ठिकाणी म्हणतात : "हरिभक्तीचा ओलावा अवश्य पाहिजे म्हणून अर्जुनालाही (जाड ठसा माझा) 'मय्यासक्तमनाः पार्थ'– 'अर्जुना माझ्या ठिकाणीं आसक्त रहा ..., असें भगवंतांनी पुनःपुन्हा सांगितले आहे." (पृ. १६०). हे जर खरे तर मग ज्याला ही गोष्ट आवर्जून सांगायची तद्वाचक मूळ श्लोकातले 'पार्थ' (७.१) हे संबोधन अनुवादात नसून कसे चालेल? ह्या श्लोकातल्या 'आसक्तमनाः' आणि 'मदाश्रयः' ह्या दोन्ही पदांचा अनुवाद गीताईत आणण्याचा प्रयत्न विनोबांनी केला आहे, आणि 'पार्थ' हे संबोधन गाळले आहे. त्याऐवजी 'मदाश्रयः' हे पद गाळून आणि संबोधन ठेवून 'अर्जुना, मन माझ्यात ठेवुनी योग साधित' असा अनुवाद उचित ठरेल. समवृत्त अनुवादात अक्षरसंख्या वाढू लागल्यास पहिली कात्री संबोधनाला लावण्याचा मोह होणे साहजिक आहे. परंतु विनोबांचा अनुवाद अभ्यासिला असता असे दिसते की 'पार्था' सारखे सुटसुटीत द्व्यक्षरी संबोधन त्यांना अनेक ठिकाणी ठेवता आले असते. वरील विवेचनात सुधारित अनुवाद सुचविताना काही ठिकाणी संबोधन कसे टिकवता येईल ते दाखविले आहे. परंतु तसे न करता विनोबांनी संबोधने ही जणू 'च, वै, तु, हि' सारखी पदपूरणे आहेत असे मानून त्यांची बोळवण केली आहे ते योग्य झाले आहे असे म्हणवत नाही.

(५) काही अपरिचित प्रयोग

विनोबांच्या अनुवादात मराठीला अपरिचित असलेले काही प्रयोग आढळतात असे उल्लेख वर आले आहेत. अशा प्रयोगांची आणखी काही उदाहरणे ह्या स्वतंत्र भागात देत आहे : ह्या प्रयोगात येणारा शब्द तरी मराठी वाचकाला अपरिचित असतो किंवा तो ज्या संदर्भात येतो तो संदर्भ अपरिचित असतो.

१) जळणे : अशा उदाहरणात एक प्रयोग 'जळणे' ह्या धातूचा आहे. 'विषया विनिवर्तन्ते निराहारस्य देहिनः। रसवर्जं रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते ॥' (२.५९). ह्याचा अनुवाद 'निराहारबळें बाह्य सोडी विषय साधक। आंतील न सुटे गोडी ती जळे आत्मदर्शनें ॥' ह्या अनुवादातील 'गोडी जळणे' हा प्रयोग अपरिचित आहे. गोडीचा संपूर्ण नाश दर्शविण्यासाठी असा अतिरेकी प्रयोग गीतेत नाही, मग अनुवादातही तो नसावा. 'विनि-

वर्तन्ते' ह्याचा अर्थ विनोबांनी 'सोडणे' ह्या धातूच्या प्रयोगाने आणला आहे. तसाच 'निवर्तते' ह्याचा अर्थ त्यांना 'सुटणे' ह्या धातूचा प्रयोग करून आणता आला असता (ती सुटे आत्मदर्शनें). गीतेत ज्या अर्थासाठी एकाच धातूचा उपयोग केला असेल तिथे अनुवादात दोन धातू वापरण्याची आवश्यकता नाही.

'निराहारस्य' ह्याचा अनुवाद विनोबांनी 'निराहार-बळें' असा केला आहे. 'बळें' किंवा 'बळानें'चा उपयोग तृतीयेच्या प्रत्ययासारखा ते अनेकवार करताना आढळतात, जसे अहंकारविमूढात्मा = अहंकार-बळें मूढ (३.२७), स कालेनेहमहता = पुढें काळ-बळानें तो (४.२), पूर्वाभ्यासेन= पूर्वाभ्यास-बळानें (६.४४), ये भजन्ति तु मां भक्त्या = परी प्रेम-बळें राहे (९.२९), यतन्तो योगिनश्चैनं पश्यन्ति = योगी यत्न-बळें ह्यास पाहती (१५.११), धारयाम्यहमोजसा = आकर्षण-बळें...धरीतसें (१५.१३), तत्प्रसादात् = त्याच्या कृपा-बळें (१८.६२); किंवा स तया श्रद्धया युक्तः = त्या श्रद्धेच्या बळानें (=श्रद्धा-बळें) ७.२२, इदं ज्ञानमुपाश्रित्य = ह्या ज्ञानाच्या बळानें ते (=ज्ञान-बळें) १४.२.

२) 'गुंडणें': हे क्रियापद मराठीला फारसे परिचित नाही. 'एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमावृत्य देहिनम्' (३.२०) ह्याचा अनुवाद 'मोह पाडी मनुष्यातें त्याच्या ज्ञानास गुंडुनी' असा करताना विनोबांनी त्या क्रियापदाचा उपयोग केला आहे ह्या आधीच्याच श्लोकात 'आवृतं ज्ञानमेतेन' (३.३९) ह्याचा अनुवाद 'त्यानें हें ज्ञान झांकिलें' असा करताना त्यांनी 'झांकणें' ह्या क्रियापदाचा उपयोग केला आहे. तसेच त्यांना प्रस्तुत श्लोकाच्या अनुवादात 'त्याच्या ज्ञानास झांकुनी', किंवा 'त्याच्या ज्ञानास वेष्टुनी' असे म्हणता आले असते. गीतेत एकाच संदर्भात येणाऱ्या क्रियापदाच्या अनुवादासाठी वैचित्र्याकरिता दोन क्रियापदांचा उपयोग न करणे इष्ट असे वर म्हटले आहेच. लोकमान्यांनी ह्या दोन श्लोकांच्या भाषांतरात एकदा 'झांकुन टाकिलें आहे' (श्लो. ३९) आणि एकदा 'गुंडाळून ठेवून' असे म्हटले आहे. त्याची छाप विनोबांच्या अनुवादावर पडली आहे असे दिसते.

३) 'खेंचणें': गृहीत्वैतानि संयाति वायुर्गन्धानिवाशयात् (१५.८) = पुष्पादिकांतुनी वारा गंध खेंचूनि घेतसे. 'घेऊन जाणे, वाहून नेणें' असा साधा अर्थ व्यक्त करायचा असताना त्यासाठी, विशेषतः वारा फुलांतून वास घेऊन जातो ह्या संदर्भात, 'खेंचणें' क्रियापदाचा उपयोग अतिरेकीच म्हणावा लागेल. 'गंध वाहूनि नेतसे' असे म्हणणे शक्य होते.

'इंद्रियाणि दशैकं च पञ्च चेन्द्रियगोचराः' (१३.५) ह्याचा अनुवाद 'इंद्रियें अकरा त्यांस खेंचितें अर्थ-पंचक' असा करताना 'खेंचणें'चा उपयोग प्रस्तुत संदर्भात गैर आहे असे वाटते. 'श्रोत्रादी इंद्रियांना गोचर असलेले शब्दादी पाच विषय' असा अर्थ गीतेला व्यक्त करायचा आहे. परंतु विनोबांनी शब्दादी विषय इंद्रियांना 'खेंचतात' असे म्हटले आहे. बृहदारण्यक उपनिषदात (३.२.१) 'ग्रह' आणि 'अतिग्रह' यांचा विचार आहे. तिथे इंद्रिये हीं 'ग्रह' आणि त्यांचे विषय हे 'अतिग्रह' असे वर्णन असल्याने तिथे इंद्रिये विषयांनी गृहीत आहेत असे म्हटले आहे. त्या संदर्भात शब्दादी विषय इंद्रियांना 'खेचतात' असे म्हणणे युक्त ठरेल. पण 'इन्द्रियगोचरत्व' हा अर्थ व्यक्त करण्यास तसा प्रयोग उचित ठरेल असे वाटत नाही.

४) 'खेळणे' : 'यस्त्वात्मरतिरेव स्यात्' (३.१७) ह्याचा अनुवाद विनोबांनी 'परी आत्म्यांत जो खेळे' असा केला आहे. 'आत्म्यांत खेळणे' ह्या ऐवजी 'आत्म्यांत रमणे' मराठीला जवळचे आहे असे वाटते. गुजराथीत 'खेळणे' ह्या अर्थी 'रमवु' म्हणतात. त्याची छाप ह्या अनुवादावर पडली की काय कळत नाही. 'रमे आत्म्यात जो संत' असा अनुवाद होऊ शकेल.

५) 'कसणे' : 'प्रयाणकाले मनसाचलेन भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव' (८.१०) ह्याचा अनुवाद 'प्रयाण-काळीं स्थिर-चित्त राखे प्रेमें तसा योग-बळें कसूनि' असा करताना 'बलेन'चा अर्थ व्यक्त करण्यासाठी 'कसणें' ह्या धातूची योजना केली आहे असे वाटते. त्या प्रयोगाला तितकीशी हरकत घेण्याचे कारण नाही. पण 'ज्ञानं विज्ञानसहितं' (९.१) ह्याच्या अनुवादासाठीही (विज्ञानें कसिलें ज्ञान) त्या धातूचा प्रयोग अनावश्यक आहे. 'ज्ञान तैसेचि विज्ञान' म्हटल्यानेही काम भागले असते.

अनुक्रमणिका

६) 'जाळणें': निर्मानमोहा जितसंगदोषा अध्यात्मनित्या विनिवृत्तकामाः (१५.५). पहिल्या चरणाचा अर्थ 'जे मान-मोहांपासून मुक्त आहेत आणि ज्यांनी आसक्तीच्या दोषावर मात केली आहे' असा आहे. परंतु विनोबांनी अनुवाद करताना 'जाळणें' ह्या अतिरेकी क्रियापदाचा उपयोग करून 'जे मान-मोहांसह संग-दोष जाळूनि निर्वासन आत्मनिष्ठ' असा केला आहे. 'विनिवृत्तकामाः' ह्याच्या अनुवादासाठी योजिलेला 'निर्वासन' शब्दही त्या अर्थी अपरिचित आहे. अनुवाद असा करता आला असता: जे मान-मोहांसह संगदोष जिंकूनि निष्काम हि आत्मनिष्ठ.'

७) 'मरणें': गीतेच्या शेवटी भगवंत अर्जुनाला विचारतात: 'अर्जुना, मी सांगितलेले नीट ऐकलेस ना? तुझा मोह नाश पावला ना? (कच्चिदेतच्छ्रुतं पार्थ त्वयैकाग्रेण चेतसा। कच्चिदज्ञानसंमोहः प्रनष्टस्ते धनंजय॥ १८.७२). ह्यावर अर्जुन म्हणतो, 'अच्युता, तुझ्या प्रसादाने माझा मोह नाश पावला, मला स्मृती मिळाली' (नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत। (१८.७३). ह्या दोन श्लोकांपैकी पहिल्या (कृष्णाचा प्रश्न) श्लोकाचा अनुवाद करताना विनोबांनी मूळ श्लोकाप्रमाणे 'मोह गेला कां?' असेच म्हटले आहे. (अज्ञान रूप तो मोह गेला संपूर्ण कीं तुझा). परंतु अर्जुनाचे उत्तर असलेल्या श्लोकाचा अनुवाद करताना मात्र 'मोह मेला' असा अतिरेकी अनुवाद ते करतात (मोह मेला चि तो देवा कृपेनें स्मृति लाभली). 'मोह मरणें' हा प्रयोग परिचित वाटत नाही. त्यांना आधीच्या श्लोकाप्रमाणे 'मोह गेला चि तो देवा' असे सहज म्हणता आले असते. एकाच संदर्भातील क्रियापदाच्या अनुवादासाठी विनोबांनी दोन निरनिराळी क्रियापदे—त्यांतले दुसरे अतिशय व्यक्त करणारे वापरल्याचे हे आणखी एक उदाहरण आहे.

मुळातले 'प्रनष्ट' आणि 'नष्ट' तसेच ठेवायचे म्हटले तर अनुवाद असा करता येईल: 'अज्ञान-रूप तो मोह झाला संपूर्ण नष्ट कीं' (१८.७२), 'झाला नष्ट चि तो मोह कृपेनें स्मृति लाभली। झालों निःशंक मी देवा...' (१८.७३)

गीतेत ह्यापूर्वी देखील एकदा अर्जुन त्याचा मोह दूर झाला असल्याचे भगवंतांना सांगतो; यत्त्वयोक्तं वचस्तेन मोहोऽयं विगतोमम (११.१). तिथे विनोबांचा अनुवाद सरळ आहे: 'माझा हा मोह फेडिला'.

(६) विरामचिह्नांची आवश्यकता

गीताईत विनोबांनी विरामचिह्नांचा उपयोग केला नाही. परंतु अनुवादाचा अर्थ चटकन समजण्यास विरामचिह्नांचा मोठा उपयोग होतो. आख्यानाच्या ओघात बोलणारा कोण, ऐकणारा कोण हे कळण्यास जसा संबोधनांचा उपयोग होतो तसाच, वाक्यातील शब्दांचा अन्वय समजण्यास विरामचिह्नांचा उपयोग होतो. विशेषतः, श्लोकातील एका चरणातील शब्दाचा जेव्हा दुसऱ्या चरणाशी, किंवा एका पंक्तीतील शब्दाचा दुसऱ्या पंक्तीशी अन्वय असतो तेव्हा तर अशी चिह्ने आवश्यक ठरतात. अर्थाच्या सोयीसाठी विरामचिह्ने देणे फायद्याचे झाले असते अशी अनेक स्थळे गीताईत दाखवणे शक्य आहे. इथे फक्त काही मोजकी उदाहरणे दिली आहेत.

१) गीता ४.१:

इमं विवस्वते योगं प्रोक्तवानहमव्ययम्।

गीताई:

योग हा अविनाशी मी स्वयें सूर्यास बोलिलों।

गीतेत 'अव्यय' हे योगाचे विशेषण आहे, 'अहम्'चे नव्हे. म्हणून अनुवादात 'अविनाशी' नंतर स्वल्पविराम देऊन छापणे योग्य. योग हा अविनाशी, मी स्वयें सूर्यास बोलिलों.

२) गीता ९.३:

अप्राप्य मां निवर्तन्ते मृत्युसंसारवर्त्मनि।

गीताई:

मृत्यूची धरिती वाट संसारीं मज सोडुनी।

गीतेला सांगायचे आहे, 'लोक श्रीकृष्णाला न पावता संसारात परत येतात.' श्रीकृष्णाला संसारात सोडून लोक मृत्यूची वाट धरतात असे नव्हे. म्हणून 'संसारीं' नंतर स्वल्पविराम टाकून ओळ छापणे वाचकाच्या दृष्टीने उपकारक (मृत्यूची धरिती वाट संसारीं, मज सोडुनी). किंवा अनुवाद असाही करता येईल: मला न पावता, घेती वाट संसार-मृत्यूची.

३) गीता १८.५० :

सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म तथाप्नोति निबोध मे।

गीताई :

सिद्धीस लाभला ब्रह्म गांठीं कोण्यापरी मग॥

गीतेला सांगायचे आहे, 'ज्याला सिद्धी मिळाली तो ब्रह्म कसे मिळवतो ते ऐक'; अनुवादावरून वाटते, ब्रह्माला सिद्धि मिळाली, आणि त्याला अजून काहीतरी गाठायचे आहे! विरामचिन्हासह ओळ अशी छापावी :

सिद्धीस लाभला, ब्रह्म गांठी कोण्यापरी मग।

४) गीता ७.३० :

साधिभूताधिदैवं मां साधियज्ञं च ये विदुः।

प्रयाणकालेऽपि च मां ते विदुर्युक्तचेतसः॥

गीताई :

अधिभूताधिदैवांत अधियज्ञांत जे मज।

देखती ते प्रयाणीं हि जाणती मज सावध॥

दुसऱ्या ओळीतल्या 'देखती'चा अन्वय पहिल्या ओळीशी आहे म्हणून त्या शब्दानंतर स्वल्पविराम टाकून दुसरी ओळ छापणे इष्ट.

५) गीता १३.२३ :

य एवं वेत्ति पुरुषं प्रकृतिं च गुणैः सह।

सर्वथा वर्तमानोऽपि न स भूयोऽभिजायते॥

गीताई :

पुरुषाचें असें रूप प्रकृतीचें गुणात्मक।

जाणे कसा हि तो राहो न पुन्हां जन्म पावतो॥

ह्या श्लोकात देखील 'जाणे'चा अन्वय पहिल्या ओळीशी असल्याने त्या शब्दानंतर स्वल्पविराम टाकून ती ओळ छापणे इष्ट झाले असते.

❀ ❀ ❀

गीताई वाचून झाल्यावर, तिचा अभ्यास केल्यावर, जे विचार मनात आले ते लिहिले. जिथे काही अयोग्य दिसले तिथे ते सांगितले. तसे करण्यात अनुवाद अधिक सरळ व्हावा, गीतेपासून तो दूर न जावा, मराठी वाचकाला समजण्यास सुलभ व्हावा ही इच्छा होती. विनोबांच्या अनुवादाविषयी काही ठिकाणी मतभेद झाले तरी त्या अनुवादाची मूलभूत थोरवी मान्य करायलाच हवी. त्यांचा अनुवाद समोर होता म्हणूनच काही सूचना करणे शक्य झाले, एरवी ते शक्य नव्हते.

गीताईच्या अंतरंगाचे परीक्षण येथे संपले. आता दोन शब्द बहिरंगाविषयी. गीताईच्या मुखपृष्ठावर कृष्ण व अर्जुन रथात उभे आहेत असे चित्र छापले आहे. ते चांगले आहे. पण अर्जुनाच्या रथावर कपियुक्त ध्वज दाखवला नाही ही उणीव जाणवते. कपिलक्षण रथ अर्जुनाला अग्नीने खांडववनदाहापूर्वी वरुणाकडून देवविला होता.[1] तो रथ हे त्याचे इतके ठळक वैशिष्ट्य ठरले, की अर्जुनाला लोक 'कपिध्वज' म्हणू लागले.[2] तेव्हा गीताईवरील चित्रात कपियुक्त ध्वज दाखवणे इष्ट होते.

---

१. सोमेन राज्ञा यद् दत्तं धनुश्चैवेषुधी च ते। तत्प्रयच्छोभयं शीघ्रं रथं च कपिलक्षणम्।
महाभारत १.२१६.३, ८, १३.

२. अथ व्यवस्थितान् दृष्ट्वा धार्तराष्ट्रान् कपिध्वजः।

अनुक्रमणिका

शांतारामांच्या कथा (पूर्वार्ध)

रा. भा. पाटणकर

फडके, खांडेकर, य. गो. जोशी इत्यादी लेखकांचा हळूहळू अस्त होत असताना एक नव्या दमाचा गट लेखन करू लागला : भावे, गाडगीळ, गोखले, माडगूळकर, शांताराम, मोकाशी, सदानंद रेगे हे त्यातील प्रमुख होत. त्यांच्यापैकी काहींनी कथेशिवाय इतर वाङ्मयप्रकार हाताळले असले, तरी त्यांचे—रेग्यांचा अपवाद सोडल्यास—लेखक म्हणून जे मूल्यमापन होते, ते प्रामुख्याने कथाकार म्हणूनच होते.

येथे शांतारामांच्या कथावाङ्मयाचा[1] विचार करायचे योजिले आहे. त्याचे एक कारण असे की, एक प्रमुख कथाकार म्हणून त्यांचा उल्लेख होत असला, तरी त्यांची समीक्षकांनी अद्याप योग्य ती दखल घेतलेली नाही, हे थोडे आश्चर्य वाटण्यासारखे आहे. ज्या २५–३० वर्षांत मराठी वाङ्मयाचा प्रवाह प्रामुख्याने कथा या वाङ्मयप्रकाराच्या मर्यादांमधून वाहात होता, त्या काळात शांतारामांनी निष्ठापूर्वक कथाच लिहिल्या. विपुल प्रमाणावर लिहिल्या. कथेच्या बराच जवळ येणारा लघुकादंबरी हा वाङ्मयप्रकार देखील त्यांना कधी हाताळावासा वाटला नाही. शांतारामांनी सावळाच रंग तुझा या नावाचा लघुनिबंधसंग्रह लिहिलेला आहे हे खरे. पण त्यांच्या कथांचे लघुनिबंधाशी जे नाते आहे ते लक्षात घेतले, तर वरील विधानाला मुरड घालण्याची जरुरी वाटणार नाही. असे असताना शांतारामांकडे समीक्षकांचे पुरेसे लक्ष गेलेले नाही, यावरून हे समीक्षक आपले विहित कार्य पुरेसा गंभीरपणे घेत नाहीत असे म्हणावेसे वाटते. कारण शांतारामांबद्दल जे घडले आहे ते काही इतर कथाकारांबद्दलही घडले आहे.

कथेची अनेकदा लिरिकशी तुलना केली जाते. सामान्यपणे लिरिक हे थोडा काळ टिकणाऱ्या भावोर्मीत आणि काही वेळा जास्त काळ टिकणाऱ्या भावस्थितीत (मूड) उगम पावते. आणि त्याचे स्वरूप उत्स्फूर्त भावाविष्कारात्मक असते. कथेलाही हे वर्णन लागू पडते असा काही लोकांचा दावा आहे. काही कथांच्या संदर्भात हा दावा पटण्यासारखा

---

१. शांतारामांचे संग्रहित साहित्य—

कथासंग्रह

	कथांची संख्या
१. संध्यांचा बाग, १९४२, नागपूर	१६
२. मनमोर, १९४६, वीणा प्रकाशन, नागपूर,	१५
३. शिरवा, १९५७, मौज प्रकाशन, मुंबई	१४
४. छळ आणि इतर कथा, १९५८, कॉंटिनेन्टल प्रकाशन, पुणे	११
५. जमिनीवरची माणसं, १९५९, महाराष्ट्र प्रकाशन, अमरावती	१२
६. लाटा, १९६२, सुविचार प्रकाशन, नागपूर	११
७. धर्म, १९६२, मॅजेस्टिक प्रकाशन, मुंबई	१२
८. चंद्र माझा सखा, १९६९, कॉंटिनेन्टल प्रकाशन, पुणे	१६
९. अंधारवाट, १९७७, अमेय प्रकाशन, नागपूर	११

लघुनिबंधसंग्रह

१. सांवळाच रंग तुझा, १९५० वीणा प्रकाशन, नागपूर

त्यांच्या कथांचे दोन संग्रह प्रकाशनाच्या मार्गावर आहेत. त्याखेरीज असंग्रहित कथाही बऱ्याच आहेत.

अनुक्रमणिका

आहे. उदाहरणार्थ, शांतारामांच्या 'खार', 'चंद्र माझा सखा' या कथा वाचताना लिरिकची आठवण स्वाभाविकपणेच होते. पण बहुसंख्य कथा अशा नसतात. एक तर त्या कथनात्मक असतात. आणि दुसरे म्हणजे त्यांतील घटनादिकांच्या विशिष्ट मांडणीमुळे जीवनाविषयी छोट्याछोट्या मर्मदृष्टी (इन्साइट) मिळतात. त्या मिळताच 'कसा असतो माणसाचा स्वभाव, पाहा.', 'जीवनात असे विरोधाभास अनेकदा बघायला मिळतात', 'अनेक स्त्रिया पाहिल्या होत्या; पण हा एक विलक्षणच नमुना बघायला मिळाला' असे काहीतरी उद्‌गार वाचक काढतो. जीवनात आढळलेला एखादा अंतर्विरोध, आपल्या अपेक्षांना मिळालेला एखादा धक्का, मानवी स्वभावाचे अचानक मिळालेले एखादे भेदक किंवा हृद्य, नवे क्षणदर्शन असे काहीतरी कथेच्या केन्द्रस्थानी असते. अर्थगर्भ अशा छोट्या अनुभवाला वैचारिकता-सामाजिकता, अतिभौतिकी, मनोविज्ञान इत्यादींच्या साहाय्याने फुलविता येणे शक्य आहे. मूळ बीजातली ताकद कमी न होऊ देता तो अनुभव वरील मार्गांनी फुलविता आला तर कथा हा वाङ्मयप्रकार पुरेसा पडणार नाही. स्वाभाविकपणेच लघुकादंबरी, कादंबरी अशी प्रसरणात्मक प्रक्रिया सुरू होईल. अर्थात कादंबरी म्हणजे कथेचा मूळ जीव आहे तेवढाच ठेवून केलेला कायाविस्तार नव्हे. अशी कादंबरी मूल्यदृष्ट्या हिणकस ठरेल. कसदार कादंबरीच्या मार्फत एक व्यापक, जीवनातील अनेक व्यामिश्र घटक सामावून घेणारी मर्मदृष्टी मिळते असे मानता येईल. आपण ज्या कालखंडाचा विचार करीत आहोत, तो कादंबऱ्यांचा कालखंड नाही. त्यात विपुल प्रमाणात कथालेखन झाले. शांतारामांच्या कथांची संख्या २०० च्या आसपास जाते. त्यांच्या काही समकालीनांनी ३०० च्या जवळपास कथा लिहिल्या आहेत. जीवनविषयक मर्मदृष्टी कादंबरीत जशी एकसंध अशी मिळते तशी ती अनेक कथांमधून मिळणाऱ्या छोट्याछोट्या मर्मदृष्टींच्या संश्लेषणातून का मिळू नये? या प्रश्नाला उत्तर देण्यासाठी पूर्वतयारी म्हणून एखाद्या कथाकाराने जे अंतर्बाह्य जग पाहिले आहे त्याची व्याप्ती किती आहे, वास्तवाची किती परिमाणे लेखकाला दिसली आहेत, किती परिमाणे पाहण्याची क्षमता त्याच्यात आहे, ही क्षमता किती प्रमाणात वाढविण्याची प्रस्तुत वाङ्मयप्रकाराच्या परंपरेत सोय (प्रोव्हिजन) आहे, या प्रश्नांकडे वळायला हवे. तसेच लेखकाच्या वेगवेगळ्या मर्मदृष्टींमध्ये मूल्यात्मक किंवा ज्ञानात्मक अंतर्विरोध आहे का; असा अंतर्विरोध आढळल्यास तो फक्त सकृद्दर्शनी दिसणारा असा असून त्याचे बदल, उत्क्रांती, प्रगती या संकल्पनांच्या साहाय्याने स्पष्टीकरण देता येते का? या मर्मदृष्टींच्या संश्लेषणामधून एखादी भरीव व समावेशक अशी जीवनविषयक मर्मदृष्टी निर्माण होते का ? या प्रश्नांचाही विचार करायला हवा.

शांतारामांच्या अनुभवक्षेत्राच्या व्याप्तीचा दोन बाजूंनी विचार करणे जरूर आहे. अनुभवविषयाची जशी बहिर्गत बाजू असते तशी अंतर्गत बाजूही असते. या दुहेरी बाजूंच्याही वेगवेगळ्या पातळ्या असतात. आपण बहिर्गत बाजूच्या एका पातळीपासून प्रारंभ करू. या पातळीवर डॉक्टर, वकील असे वर्गीकरण करता येते. या पातळीवरून शांतारामांच्या कथांकडे पाहिले, की एक वैशिष्ट्य चटकन डोळ्यांत भरते; ते म्हणजे त्यांच्यांतील विशिष्ट वर्गाच्या, पेशाच्या व्यक्तींचे प्राबल्य. या व्यक्ती बहुतेक शहरी, उच्चजातीय, बुद्धिजीवी व्यवसायांमध्ये गुंतलेल्या, सुशिक्षित आहेत. हे लोक फार सधन नसले, तरी सामान्यपणे खाऊनपिऊन सुखी असे आहेत. उद्योगधंद्यांत पडलेल्या रती खन्नांसारख्या व्यक्ती, उदयसिंगरावांसारखे सरंजामशाहीचे प्रतिनिधी, सुशिक्षित असे सैन्यातील अधिकारी, त्याचप्रमाणे गरीब शेतकरी, मजूर हेही अधूनमधून दिसतात हे खरे; पण त्यापेक्षा खूपच जास्त प्रमाणात शिक्षणक्रमातील शेवटच्या टप्प्यातील विद्यार्थी, वकील, डॉक्टर, नर्स, विविध ऑफिसांत काम करणारे उच्च-कनिष्ठ अधिकारी, कारकून, फिरते एजंट, मध्यम स्थितीतले व्यापारी, शिक्षक हे लोक शांतारामांच्या कथांत सामान्यतः वावरताना दिसतात. या परीघातील कथांमध्ये त्यांना जे यश मिळाले आहे, ते त्याबाहेरील कथांमध्ये क्वचितच मिळाले आहे. या परीघातील जीवनाची त्यांना आतून माहिती असल्यामुळे हे घडले असणार यात शंका नाही.

या जीवनातील सर्वच घटकांची त्यांना आतून माहिती नसावी. 'जीवनाचे तत्त्व' (संध्यांचा बाग)





या कथेतील शास्त्रज्ञ व त्याच संग्रहातील 'वंचना' मधील डॉक्टर यांच्या व्यक्तिरेखांचा उदाहरणादाखल निर्देश करता येईल. या दोन्ही कथा मुळात अमूर्त पातळीवर कल्पिलेल्या अशा वाटतात. त्यांच्यांतील संघर्ष लुटुपुटीचे आहेत; आणि लेखकाने सुलभीकृत ठाशीव प्रतिक्रियांचा बराच आधार घेतलेला आहे. माणूस जेव्हा एखादा पेशा स्वीकारतो, तेव्हा त्याच्या व्यक्तित्वाला थोडातरी वेगळा आकार मिळतो. तसे 'वंचना' मधील डॉ. गुरुनाथ व डॉ. इंदू कुळकर्णी यांच्याबद्दल अजिबात घडलेले नाही. त्या मानाने 'हूं' मधील (**चंद्र माझा सखा**) दोन्ही डॉक्टर हे डॉक्टर म्हणून थोडे जास्त पटण्यासारखे वाटतात. डॉक्टरला डॉक्टर म्हणून जे प्रश्न पडतात, त्यांची दरम्यानच्या काळात लेखकाला बरीच जास्त माहिती झाली आहे असे नाही. पण पण डॉक्टरीसारखा पेशा स्वीकारल्यामुळे निर्माण होणाऱ्या निदान काही प्रश्नांची त्याला कल्पना आली असल्याचे दिसते; डॉक्टर व पेशंट यांच्यांतील संबंधांचे थोडेसे दर्शन या कथेत मिळते. पण तिच्यातील दोन डॉक्टरांमधील संबंध हे दोन वकिलांमधील, अधिकाऱ्यांमधील संबंध म्हणून दाखविले असते, तरी चालण्यासारखे होते.

या आधी लष्करी अधिकाऱ्यांचा कथाविषय म्हणून उल्लेख आलेला आहे. 'एकच जिवंत क्षण' (**मनमोर**) या कथेचा नायक – विलास – हा एक लष्करी अधिकारी आहे. त्याच्या लष्करी जीवनक्रमाचे चित्रण कथेत येणे अपरिहार्य आहे; तसे ते येतेही; पण ते अगदी वरवरचे. विलास ही एक प्रातिनिधिक व्यक्ती आहे; तो एका जीवनप्रकाराचे प्रतिनिधीत्व करतो. पण हा जीवनप्रकार लष्करापुरता मर्यादित नाही. या जीवनप्रकाराविषयी विलासने लिहिले आहे, 'माझ्या जगण्याचा भावच मुळी वेगळा आहे. शक्य तितक्या दीर्घ कालपर्यंत जगणं ही सार्वजनिक इच्छा असते; पण मला जगावसं वाटतं ते एका क्षणासाठी – फक्त एका क्षणासाठी. मात्र तो क्षण बिजलीप्रमाणं झळकता असला पाहिजे. ... (**मनमोर पृ. १०२**) विलासला पराक्रमाचं सर्वांत मोठं पारितोषिक मिळालं होतं. चाळीस मैल पसरलेले सुरुंग हाताने दूर करण्याच्या अजोड शौर्याचा मान व्ही. सी. ने केला होता.

क्षणाचं जीवन जगण्यासाठी विलास धडपडत होता! त्याने वांछिलेली प्रत्येक गोष्ट त्याला साध्य झाली होती. पण–

तो मात्र गतप्राण झाला होता ...

तो जगताना झळाळला, चमकला; आणि मरताना जगला. जगण्याची शक्ती असेपर्यंत मरण श्रेयस्कर हे त्याचं तत्त्व होतं. तो जगला अल्पकाळच. पण तो प्रत्येक क्षण जगला–खरा जगला. उलट आम्ही प्रत्येक क्षणाला मरत असतो (किस्ता, पृ. १०६). विलासच्या कारकून मित्राचे विलासच्या लोकविलक्षण जीवनावरील हे भाष्य एका जीवनप्रकाराबद्दल आहे हे खरे; पण ते लष्करी जीवनापुरते मर्यादित नाही. यानंतर बऱ्याच काळाने लिहिलेल्या 'दुसरी आघाडी' (**अंधारवाट**) या कथेतला नायकही लष्करी अधिकारी आहे. समोरचे वास्तव हसतमुखाने स्वीकारायचे, कोठेही भावनिक गुंतवणूक होऊ द्यायची नाही, कशाचाही फार विचार करायचा नाही, धावत्या काळाबरोबर सतत धावत राहायचे हेच त्याच्या जीवनाचे सूत्र आहे. कच्छच्या युद्धानंतरचे त्याचे हे चिंतन पाहा : 'हरलो की जिंकलो हेही कळेना. अपुऱ्या डावांचे वैषम्य, निराशा पचवीत आम्हाला स्वस्थ बसावं लागलं. ही स्थिती पराभवापेक्षाही अधिक नाउमेद करणारी होती. माझ्या वरिष्ठांनी अनुभवाचा दाखला देऊन धीर दिला आणि वास्तवतेची जाणीव करून दिली. आपलं काम करणं – मुकाटपणानं करणं हेच आमचं वास्तव, त्यात उत्साह नको, फाजील आशा नको, फार मागे बघायला नको, फार पुढे बघायला नको, जय काय, पराजय काय, मृत्यू काय, पराक्रम काय, हे सगळे वाटेवरचे दगड. उगाच ते दगड मोजीत सुटायचं नाही. आपलं काम करायचं – बाकी सगळं आनुषंगिक. ही वृत्तीही सुतक्या, लांबट चेहऱ्यानं जोपासायची नाही. उलट, चेहऱ्यावर इतका आत्मविश्वास दिसला पाहिजे, पावलांत इतकी लय पाहिजे, कामात इतका अचूकपणा पाहिजे, वागण्यात इतका बेफिकीरपणा दिसला पाहिजे, की लोकांना वाटावं की जणू भावनांचे चढउतार आमच्या आयुष्यात नाहीतच. जगरहाटीला इतर लोक लागतात तसंच

अनुक्रमणिका

आपणही लागावं–अधिक आनंदानं, अधिक चैनीनं. फक्त आत आपण कोण, आपली खरी वृत्ती काय, आपलं निहितकार्य काय याची जाणीव असली की पुरे' (**अंधारवाट**, पृ. ९६–९७) या कथेतील सैनिकी जीवनचित्रणातील सूक्ष्म तपशीलाचा अभाव पाहिला, की या चित्रणाला कथेत मध्यवर्ती स्थान नसून केवळ लष्करापुरत्या मर्यादित नसलेल्या एका विशिष्ट जीवनप्रकाराला सर्व महत्त्व प्राप्त झाले असल्याचे लक्षात येते. मुंबईसारख्या शहरातील एखाद्या धडपडणाऱ्या बिझिनेस एक्झिक्युटिव्हचाही जीवनविषयक दृष्टिकोण वर वर्णन केल्याप्रमाणे होऊ शकतो. इतर पेशांमध्ये असलेल्या अशाश्वतीच्या व धावपळीच्या जोडीला लष्करी पेशात–खास करून युद्ध चालू असताना–मृत्यूचे निकटचे सान्निध्यही असते. म्हणून तेथे वरील दृष्टिकोणाला जास्त ठसठशीतपणा येण्याची शक्यता आहे. या सर्वांवरून असे वाटते, की शांताराम लष्करी जीवनाकडे वास्तवाचा एक भाग म्हणून पाहत नसून विशिष्ट जीवनप्रकारांचे प्रतीक म्हणून पाहतात.

शांतारामांच्या नेहमीच्या परीघाबाहेरची माणसे त्यांच्या कथांत अधूनमधून दिसतात हे आधी सूचित झाले आहे. यांचे तीन गटांत विभाजन करता येते. पहिल्या गटात लहान गावातील सधन व मानकरी मंडळी येतात: उदाहरणार्थ 'वेडी' (**संत्र्यांचा बाग**), या कथेतील सदबा पाटील, 'झुंज' मधील (**जमिनीवरची माणसं**) दशरथ पाटील, 'धर्म' मधील (**धर्म**) देशमुख कुटुंबीय इत्यादींचा या वर्गात समावेश होतो. दुसऱ्या गटात पुनिया (**धर्म**), झिमा व नागो गोंड (**लाटा**), बैजा (**संत्र्याचा बाग**), 'जाळं' मधील चेटूक करणारी स्त्री... इत्यादी मोडतात. शहरी वातावरणामुळे यांपैकी काहींचे त्यांच्या मूळ अस्मितेपासून स्खलन झालेले असावे असे छत्तीसगडी स्त्रियांनी केलेल्या देहविक्रयाच्या कथांमधील निर्देशांवरून सूचित होते. पण जेव्हा हे आदिवासी आपल्या जंगलच्या वातावरणात असतात, तेव्हा त्यांचे तेज, त्यांच्यांत असलेली गूढ अतिमानुषी शक्ती यांचे दर्शन घडते. प्राकृतिक–अतिप्राकृतिकाच्या सीमारेषेवरील अनुभवविश्वाबद्दलच्या कथा थोड्याच असल्या, तरी त्यांचा विचार नुसत्या आदिवासी-कथा म्हणून करणे योग्य ठरणार नाही. तसेच वर उल्लेखिलेल्या 'वेडी' व 'धर्म' यांचा विचार ग्रामीण कथा म्हणून न करता विशिष्ट प्रकारचे नैतिक प्रश्न हाताळणाऱ्या कथा म्हणून करणे जास्त उचित ठरेल. 'विमान' (**मनमोर**), 'रक्त' (**मनमोर**), 'दोन हात' (**धर्म**) या कथांमध्ये गरीब कामकरी, शेतकरी, गिरणी कामगार यांचे चित्रण केलेले आहे. पण जशा 'शिरवा' सारख्या कथा प्रत्ययकारी झालेल्या आहेत, तशा वरील कथा झालेल्या नाहीत. म्हणून त्यांचा जास्त विचार करण्याची जरुरी नाही.

शांतारामांच्या यशस्वी कथांच्या विषयांच्या बहिर्गत कक्षेचा आपण आतापर्यंत विचार करीत होतो. या विषयसामग्रीच्या किती परिमाणांचा त्यांनी कथांमध्ये समावेश केलेला आहे ? कारण अशा परिमाणांच्या समावेशामुळे कथांची संपन्नता वाढते. काही लेखक आपल्या आशयातील सामाजिक किंवा/आणि राजकीय परिमाणांवर भर देतात. त्यांना जीवनाच्या या बाजू समजावून घेण्यात, त्यांच्यांत बदल घडवून आणण्यात विशेष रस असतो इतकेच नव्हे; त्यांतल्या बऱ्याच जणांकडे राजकीय–सामाजिक घटितांच्या आकलनासाठी व त्यांच्यांत बदल घडवून आणण्यासाठी विशिष्ट वैचारिक–व्यवहारात्मक व्यूहही तयार असतात. बहुतेक दलित व मार्क्सवादी लेखकांबद्दल असे म्हणता येईल. शांतारामांकडे असे व्यूह असल्याचे आढळत नाहीत. पण एका वेगळ्या अर्थाने त्यांच्यात सामाजिकता आहे. सामाजिक व वैयक्तिक नीतीच्या, मूल्यांच्या प्रश्नांत त्यांना रस आहे ते त्यांनी प्रभावीपणे मांडलेले आहेत.

शांतारामांच्या लेखनाला अतिभौतिकीय (मेटॅफिजिकल) विचाराचे, चिंतनाचे परिमाण कधीच लाभले नाही. कोणताही मानवी प्रश्न विज्ञानाच्या साहाय्याने सुटला नाही, की आपण तो अतिभौतिकीय पातळीवर नेऊन सोडवायचा प्रयत्न करतो. कधीकधी वैज्ञानिक उत्तर उपलब्ध असते; पण ते आपल्याला पुरेसे वाटत नाही. याचे कारण कदाचित असे असावे की, आपल्याला मुळातच केवळ वैज्ञानिक स्पष्टीकरण नको असते. 'अमुक माणूस कसा मेला ?' याला 'त्याच्या डोक्यावर इमारतीची निखळलेली वीट पडली व त्यामुळे त्यांच्या मेंदूत रक्तस्राव होऊन तो मेला.' हे स्पष्टीकरण पुरेसे आहे.

अनुक्रमणिका

याने आपले समाधान होत नाही, कारण आपल्याला विचारायचे असते. 'ही वीट नेमकी याच वेळी निखळून का पडावी ? ती नेमकी याच माणसाच्या डोक्यावर का पडावी ? इतर अनेक सामान्य माणसांच्या डोक्यावर न पडता ती या सत्त्वशील माणसाच्या डोक्यावरच कशी नेमकी पडावी ?' या प्रश्नांना वैज्ञानिक उत्तरे नाहीत, कारण हे प्रश्नच मुळी वैज्ञानिक नाहीत. त्यांना वैचारिक उत्तर असू शकेल, पण ज्ञानात्मक उत्तर संभवत नाही. आपल्याला विचारायचे आहे : 'अशा माणसाच्या बाबतीतच असा अपघात घडविण्यामागे विश्वनियंत्याचा हेतू काय असावा ?' विश्वाची रचना हेतुपूर्ण आहे, ईश्वरी योजनेप्रमाणे सर्व घटना घडतात, अशी समजूत या प्रश्नांच्या मुळाशी आहे आणि ही समजूत वैज्ञानिक नसून अतिभौतिकीय आहे. ही समजूत बहुतेकांच्या मनांत वसत असते; अनेक प्रसंगांत ती व्यक्त होते. विश्वरचनेच्या, ईश्वरी हेतूच्या संकल्पना वापरून विचारलेले प्रश्न हे व्याजप्रश्न आहेत असे म्हणून ते बाजूला सारणे हे फारच थोड्यांना शक्य होते. शांताराम या प्रश्नांकडे वळत नाहीत. हे प्रश्न विचारणे किंवा बाजूला सारणे हे माणसाच्या बौद्धिक व भावनात्मक गरजांवर अवलंबून असावे. म्हणून काही—खरे म्हणजे बहुसंख्य—माणसे अगदी स्वाभाविकपणे अतिभौतिकीकडे जाणता-अजाणता वळतात. तितक्याच स्वाभाविकपणे इतर काही लोक अतिभौतिकीच्या जवळपासही फिरकत नाहीत. शांताराम हे वरीलपैकी दुसऱ्या वर्गात मोडतात. वरील विवेचनाला एका बाबतीत मुरड घालावयाला हवी. शांतारामांनी अतिभौतिकीय प्रश्न विचारलेले नाहीत, त्या पातळीवर जाऊन चिंतनही केलेले नाही. परंतु त्यांनी मानवी जीवनात मिळविलेल्या काही मर्मदृष्टींना अतिभौतिक म्हणायला हवे. त्या मनात कुठल्यातरी पातळीवर पटतात. पण त्यांना सामान्य जनमानसात थोडासा आधार मिळत असला तरी विज्ञानात आधार मिळत नाही. शांतारामांच्या काही कथांतील स्त्रिया आदिम शक्तीची—दुर्गेची—रूपे म्हणून भावतात. वर उल्लेखिलेल्या अतिभौतिकीय मर्मदृष्टीचे हे उत्तम उदाहरण ठरेल.

शांतारामांच्या कथाविषयांच्या वरील मर्यादा पाहिल्या, की त्यांच्याबद्दल **अंधारवाट**च्या मागील पृष्ठावर जो मजकूर छापलेला आहे तो अंशतः बरोबर आहे असे वाटू लागते. 'परिचित, दैनंदिन अनुभवांतून कथा साकार करण्याचे त्यांचे वैशिष्ट्य सर्वमान्य आहे. साधी भाषा, साधी माणसे आणि साधे अनुभव यांतून कलात्मक उंची गाठणे हा त्यांच्या प्रतिभेचा ध्यास आहे.' हा मजकूर काही कथांच्या बाबतीत खरा आहे यात शंका नाही. पण त्यांच्या संपूर्ण कथावाङ्मयाला तो लावता येत नाही. खरे म्हणजे तो गैरसमज निर्माण करणाराच म्हणावा लागेल. शांतारामांच्या कथालेखनाचा काल प्रदीर्घ आहे; त्यांचा पहिला संग्रह १९४२ मध्ये प्रसिद्ध झाला; आणि आजही म्हणजे १९८२ मध्ये ते कथा लिहीत आहेत. या चाळीस वर्षांमध्ये त्यांच्या लेखनात महत्त्वाचे बदल झाले आहेत. त्यांच्या संग्रहांच्या प्रकाशनवर्षांच्या अनुरोधाने असे म्हणता येईल, की यांपैकी पहिला बदल १९४६ ते १९५७ मध्ये झाला असावा: हा प्रामुख्याने कथेची मांडणी, शैली इत्यादींच्या संदर्भात जाणवतो. दुसरा बदल १९६९ च्या सुमारास, आणि तिसरा १९७७ च्या आसपास अशा क्रमाने घडलेले असावेत. दुसरा व तिसरा हे बदल आशयसंबद्ध आहेत. त्यांच्या जगाची बहिर्गत कक्षा फार बदलली आहे असे नाही. पूर्वीच्या कक्षेत ते जास्त खोलवर पाहू लागले आहेत. त्यांना मानवी व्यक्तित्वाच्या वेगवेगळ्या पातळ्या दिसू लागल्या आहेत, जीवनाबाबत नव्या मर्मदृष्टी (इन्साइट्स) प्राप्त झाल्या आहेत. पूर्वीसारखी या कथांमधील बहुतेक माणसे साधी, आपल्या परिचयातली अशीच आहेत. पण आता त्यांचे अनुभव साधे, एकेरी असे राहिलेले नाहीत. त्यांत व्यामिश्रता व खोली आली आहे. काही लेखकांना उमेदवारी करावीच लागत नाही. ते सुरुवातीपासून अखेरपर्यंत गुणवत्तेच्या दृष्टीने एकाच पातळीवर लिखाण करतात. शांतारामांनी काही वर्षे उमेदवारी केल्याचे जाणवते; व नंतर क्रमाक्रमाने प्रगती केली. **शिरवा**पासून पुढे त्यांच्या कथा तंत्र व आशय या दोन्ही दृष्टींनी जास्त जास्त प्रगल्भ झाल्याचे दिसते. अधूनमधून त्यांचा पाय

घसरतो हे खरे; पण या पुढच्या कालखंडात असे प्रसंग कमीकमी होत जातात.

लेखकाच्या कथा-विषयांची व्याप्ती एकदा कळली, त्याने निवडलेला वाङ्मयप्रकार ओळखीचा झाला, की त्याच्या लेखनाकडून कसल्या अपेक्षा करायच्या, त्याचे विश्लेषण व मूल्यमापन कोणत्या निकषांच्या साहाय्याने करायचे याचा आपल्याला बराचसा अंदाज येतो. शांतारामांच्या बहुतेक कथा वास्तवदर्शनात्मक आहेत. आपल्याला आजूबाजूच्या व्यक्तींच्या, एकूण समाजाच्या जीवनाची जी जाण आली, त्याबाबत जी कमीअधिक खोल अशी मर्मदृष्टी प्राप्त झाली, ती वाचकांपर्यंत जास्तीत जास्त प्रत्ययकारीपणे पोचविणे हे या प्रकारच्या लेखकाचे उद्दिष्ट असते. साहजिकच त्याच्या लेखनाविषयी आपण विचारतो : 'त्यात होणारे वास्तवदर्शन किती सूक्ष्म, समावेशक, व्यामिश्र, सच्चे आहे ?' मानवी वास्तवाचा गांभीर्याने विचार करू लागलो, की जागोजागी मनोवैज्ञानिक व नैतिक प्रश्न उभे राहिलेले दिसतात. लेखकाला या प्रकारच्या प्रश्नांची जाणीव किती तीव्रतेने झालेली आहे ? त्यांच्या विषयीचा त्याचा स्वतःचा दृष्टिकोण कितपत कणखर आहे ? या प्रश्नांच्या संदर्भात जर संघर्ष होताना त्याला दिसला, तर तो संघर्ष अतितटीला गेल्याचे लेखक दाखवू शकतो का ? की भारतीयांना सुपरिचित असलेली सर्व-गोंजारू वृत्ती धारण करून अशा संघर्षांचे तडजोडीत विसर्जन करतो ? हे सर्व प्रश्न विचारणे हे समीक्षकाचे कर्तव्यच ठरते. त्याचबरोबर कथांची मांडणी कशी केली गेली आहे ? वाचकात तादात्म्य किंवा ताटस्थ्य निर्माण व्हावे म्हणून कथनाच्या पद्धतीमध्ये काही प्रयोग केले आहेत का ? लेखकाची शब्दकळा, शैली त्याच्या आशयासाठी कितपत औचित्यपूर्ण, प्रत्ययकारी आहे ? हे प्रश्नही अपरिहार्यपणे उपस्थित होतात. अशी अनेक—निकषपद्धती वापरल्याखेरीज वाङ्मयकृतींची सम्यक्—चिकित्सा करता येत नसते.

आधी उल्लेखिलेल्या एका मुद्द्याची येथे पुन्हा आठवण करून द्यायला हवी. शांतारामांच्या चाळीस वर्षांच्या दीर्घ कालावधीत लिहिलेल्या कथांमध्ये वेगवेगळ्या प्रकारचे बदल घडलेले आहेत. त्यामुळे 'त्यांचा अमुक विषयाबद्दलचा दृष्टिकोण काय आहे? या प्रश्नाचे उत्तर एकेरी मिळणार नाही, त्यात व्यामिश्रता असेल हे लक्षात ठेवायला हवे. म्हणून उत्तर देताना त्यांनी वेगवेगळ्या कालखंडांत लिहिलेल्या कथांचे विश्लेषण करणे जरूर आहे.

जीवनाचे चित्रण जास्तीत जास्त समावेशक, व्यामिश्र, फसव्या तडजोडी टाळून, कणखरपणे केलेले असेल तर कथेत कसदारपणा येतो हे जीवनाविषयी व वाङ्मयाविषयी पुरेशा गांभीर्याने विचार करणाऱ्या कोणाही माणसाला पटेल असे वाटते. परंतु अनेक माणसांमध्ये पुरेसे गांभीर्य नसते व बौद्धिक, नैतिक वाङ्मयीन प्रगल्भताही नसते. संपन्न, सुघटित जीवन हे जर मूल्ययुक्त, चांगले जीवन असेल, तर ते प्राप्त करून घेण्यासाठी वास्तवाला कणखरपणे, उघड्या डोळ्यांनी सामोरे जावे लागते, साचेबंद प्रतिक्रिया टाळून मानसिक लवचिकपणा अंगी बाणवावा लागतो.

मूल्ययुक्त जीवन जगण्याची क्षमता प्राप्त करून घेण्याच्या कामी वाङ्मयाची फार मदत होते. वाङ्मयाने विशिष्ट नैतिक मूल्यांचा परिपोष करावा अशी सरधोपट भूमिका येथे घेतलेली नाही. वाङ्मयाचा अनुभव घेणे हा मूल्ययुक्त जीवन जगण्याचा नुसता **मार्ग** नव्हे, तर एक **प्रकार** होऊ शकतो. वाङ्मयकृती वाचताना आपल्याला त्या वेळेपुरता एक अनुभव येऊन जातो असे नुसते घडत नाही. ती वाचल्यामुळे जीवनाकडे बघण्याच्या, त्याच्याविषयी आपल्यात वेगवेगळ्या प्रतिक्रिया निर्माण होण्याच्या, जीवनाला प्रतिसाद देण्याच्या आपल्या एकूण **क्षमतेत** कळत नकळत हळूहळू बदल घडतो. वाङ्मय ही जीवनाशयनिष्ठ कला असल्याने असे घडणे अटळ आहे. अमूर्त संगीताची जीवनाशयापासून पूर्ण फारकत होऊ शकत असेल; पण वाङ्मयाची जीवनाशयापासून अशी फारकत केली तर वाङ्मयपणाच नाहीसा होईल. जीवनाशयाची वाङ्मयकृतीत जी जडणघडण होते, तिच्यात फॉर्मच्या अंगाने आलेली तत्त्वे जशी असतात तशी आशयाच्या अंगाने आलेली तत्त्वेही असतात. एकसत्त्वतर्काभासाच्या मोहाने वाङ्मयाला संगीताच्या दिशेने नेण्याच्या प्रयत्नात वाङ्मयकृतीचे वाङ्मयकृतीपण गमावले जाण्याची भीती आज मराठीत निर्माण झाली

अनुक्रमणिका

आहे. म्हणून सैद्धांतिक पातळीवर जाऊन ही चर्चा करणे आवश्यक वाटले.

वाङ्मयकृती जीवनाचे जे संश्लेषण करते ते नेहमीच मूल्ययुक्त असते असे नाही. काही वाङ्मयकृतींमध्ये झालेले संश्लेषण अपमूल्यात्मक असते. दिवास्वप्नी वाङ्मयकृतींमुळे नेमके असे घडते. वयाने वाढलेल्या माणसाला लहान मुलांप्रमाणे चटकन परीराज्यात पाऊल टाकता येत नाही. आपण वास्तवातच आहोत असे आश्वासन देत देत त्याला परीराज्यात न्यावे लागते. म्हणून दिवास्वप्नी कथांची सुरुवात वास्तवापासून होते. मग हळूहळू जग पालटू लागते. स्त्रीपात्रांना सौंदर्य, निष्पापता, चांगुलपणा, प्राप्त होतात. पुरुषपात्रांत शौर्य, औदार्य प्रचंड शक्ती इत्यादी गुण निर्माण होतात. थोडक्यात म्हणजे सर्व पात्रांचे देह व आत्मे मुळगावकरी कॅलेंडरमधल्या चित्रांप्रमाणे गोड, गोल, छानछान होतात. अशा जगात कल्पनेने राहायला खूप लोकांना आवडते. खऱ्या जगातले चटके खाणे नशिबी आले, आणि वास्तवाचे व्यवस्थित ज्ञान करून घेऊन ते बदलण्याची इच्छा व कुवत नसली, तर हे लोक दुसरे तरी काय करणार ?

जीवनाच्या अशा सुलभीकृत डी लक्स आवृत्या देणारे लेखन अपमूल्य (डिसव्हॅल्यू) निर्माण करणारे असते. नैतिकतेचा अर्थ विशिष्ट नैतिक मूल्यांचा पाठपुरावा करणे असा संकुचित न घेता जीवनातील संपन्नता व सुघटितता यांचा पाठपुरावा करणे असा व्यापक घेतला, तर वर उल्लेखिलेल्या जीवनाच्या डीलक्स आवृत्यांना अनैतिक म्हणावे लागेल. या प्रकारच्या वाङ्मयाचे वाचकावर दुहेरी वाईट परिणाम होतात. एक परिणाम असा, की वाचक त्यामुळे जीवनाविषयी भाबडा होतो. त्याचे वास्तवाचे आकलन सुलभीकृत व फसवे बनते. जीवनाविषयीच्या त्याच्या प्रतिक्रिया दिवास्वप्नी वाङ्मयावर बेतल्याप्रमाणे साचेबंद होतात. असे संस्कार सतत घडत राहिले, तर वाचक खऱ्याखुऱ्या जीवनाशी मुकाबला करायला, त्याला कणखरपणे सामोरे जायला नालायक बनतो. प्रत्यक्ष वास्तव कोणत्याही दिवास्वप्नावर बेतलेले नसल्याने वर निर्देशिलेल्या वाङ्मयातून मिळालेले बौद्धिक, भावनिक, मूल्यात्मक साचे पूर्णपणे निरुपयोगी ठरतात.

अशा वाङ्मयाचा वाचकावर घडणारा दुसरा वाईट परिणाम म्हणजे त्याला जीवनातील सुष्ट व दुष्ट प्रवृत्तींमध्ये सोईस्कर, स्वार्थी व ढोंगी तडजोड घडवून आणण्याचा मार्ग उपलब्ध होतो. वर्षभर बैलांना मरेमरेतो राबवून पोळयाच्या दिवशी त्यांना सजविण्याचा प्रकार आपण जीवनाच्या अनेक क्षेत्रांत बघतो. तत्त्वज्ञानाच्या पातळीवर आपण जगाला माया मानतो; आणि त्यामुळे या मायेच्या जगाची नीट व्यवस्था लावण्याची आपल्यावर काही जबाबदारी आहे हे आपण सोईस्करपणे विसरतो, आणि या जगातल्या जीवनात कितीही अपमूल्य असले तरी ते आपल्याला चालते; कारण आपल्याला कर्तव्य असते फक्त ब्रह्माशी. अशा प्रकारच्या फसव्या तडजोडी आपल्यापैकी बहुसंख्य लोकांनी स्वीकारल्या नसत्या तर समाजात निर्लज्ज स्वार्थीपणा व त्याला पूरक असा बावळट भाबडेपणा हे इतके फोफावले नसते. आपण दोन परस्परविरोधी शक्तींमध्ये तकलादू तडजोड घडवून आणतो, त्यांच्यांत परस्परसंस्करण (म्युच्युअल मॉडिफिकेशन) घडवून आणत नाही. त्यामुळे व्यक्ती व राष्ट्र या दोहोंच्या जीवनात आपल्याकडे एक प्रकारचा दुभंगलेपणा, आणि एकूण मूल्यांच्या बाबतीत ढिसाळपणा निर्माण झाला आहे.

आपण वापरणार असलेल्या वाङ्मयीन मूल्यनिकषांचा वर थोडक्यात परिचय करून दिल्यानंतर आता शांतारामांच्या काही कथांचे जवळून निरीक्षण करायला आरंभ करू. त्यांच्या अगदी पहिल्या संग्रहातील 'संत्र्याचा बाग' ही कथा हा प्रस्थानबिंदू मानता येईल. संत्र्यांचा व्यापार करण्याच्या नावाखाली लोकांना मुली पुरविणारी राधा नावाची कुंटण कथानायकाकडे जाई नावाच्या तरुण मुलीला पोचवते व तो तिच्या असहायपणाचा गैरफायदा न घेता तिला आश्रय देतो ; तिला तो जवळजवळ पत्नीचे स्थान देतो. पण त्याने त्याला अनुरूप अशा मुलीशी लग्न करावे असा जाईचा आग्रह असतो ; त्याप्रमाणे तो लग्न करतो. त्याची पत्नी व जाई या बहिणीबहिणी म्हणून नांदू लागतात. यथावकाश पत्नीला मूल होते व तिचा मृत्यू घडतो. जाई तिची जागा घेते, तिलाही मूल होते. व ती दोन्ही मुलांचे सारख्याच ममतेने संगोपन करते लोकापवादालाही

ती तात्त्विक पातळीवरून तोंड देते. ही कथा उघड-उघड स्वप्नाळू, हळवी, भोळसट माणसाच्या मनाला गोंजारणारी अशी आहे. प्रगल्भ माणसाने आवश्यक ते अंतर ठेवून सांगितलेली डोळस, परिस्थितीतील व्यावहारिक बाजूची जाणीव असलेल्या माणुसकीची ही कथा नाही. तिच्यातील सामग्रीवरून व शैलीवरून हे कोणाच्याही लक्षात येईल. जाई हे नावच दिवास्वप्नी आहे ; १९४२ च्या सुमारास रखमा, गोदू, गंगा ही नावे, निदान या वर्गात, प्रचलित होती. पण दिवास्वप्नाची नायिका रखमा असून चालणार नाही ; ती जाई-जुई अशीच कोणीतरी हवी. जाईचे पहिले दर्शन असे घडते '...राधेने एक भोळा जीव माझ्यापुढें टाकला होता—गरीब बिचारी जाई...धडधडता ऊर अश्रूंनी भिजवीत जाई माझ्यापुढे उभी होती. जाईच्या सुंदर, कोमल व अश्राप चेहऱ्याकडं मी बघितलं नुसतं...जाईच्या अनपेक्षित करुणकथेमुळें माझं मन द्रवलं.' (संत्र्यांचा बाग, पृ. ५, जाड ठसा माझा.) 'जाई माझ्या खोलींत आली ती स्वत्वाची काळजी करीत आणि माझ्या खोलींत राहिली ती माझी काळजी करायला.' (कित्ता, पृ. ६). कथेच्या शेवटी लोकापवादाबद्दल जाई म्हणते, 'मला संत्रं म्हटलं त्यांनी, नाही का ? नाहीं तरी आयुष्य संत्र्यांच्या बागेंसारखंच आहे, नाही काय ? ह्या बागेतील संत्र्यांची हिफाजत करणं व एखाद्या वेळी बहर हातांतून निसटला तरी हिम्मत निसटूं न देणं हेंच आपलं काम.' (कित्ता, पृ. ७–८)

ही दिवास्वप्नी कथा आहे, व म्हणून तिच्यापासून वाचकाने विशेष सावध राहायला हवे. या कथेच्या जोडीला 'बहिणी' (छळ), 'मावशी' (लाटा), 'दुसरी आई' (चंद्र माझा सखा) या दोन स्त्रियांच्या एकाच घरातील सह-वासाविषयीच्या कथा वाचल्या म्हणजे वरील कथेतला स्वप्नाळू भाबडेपणा स्पष्ट होईल. 'बहिणी' मध्ये वधुपरीक्षेत नाकारल्या गेलेल्या सुमनच्या मनात धुमसणारा मत्सर, 'मावशी' मधील जननक्रियेतील एक साधन म्हणून वापरल्या गेलेल्या व नंतर भरलेल्या संसारातून उपटून फेकून दिल्या गेलेल्या रामीची दबलेली हिंस्रता, 'दुसरी आई' मध्ये नवऱ्याच्या वासनेपासून आपल्या सवतीला वाचविणारी दुसरी आई या व्यक्तिरेखा व त्यांच्यांतील संबंध पाहिले की 'संत्र्यांचा बाग' मध्ये दाखविल्याप्रमाणे माणसामाणसांमधील संबंध सरळ एकेरी, सौहार्दाचे नसतात, या संबंधात किती तीव्र भावनिक ताण असतात हे लक्षात येते. 'संत्र्यांचा बाग' लिहिणाऱ्या शांतारामांनी जग पाहिलेच नसावे असे वाटते.

पण याच संग्रहातील 'जीवनातील साक्षात्कार' या कथेत स्वप्नाळूपणाच्या बाहेर पडण्याचा थोडा प्रयत्न शांताराम करू लागल्याचे दिसते. ही कथा प्रत्यक्ष जीवनातून उमललेली नसून ती अमूर्ततेच्या पातळीवर कल्पिली आहे यात संशय नाही. याचा एक परिणाम, आणि पुरावा, असा की तिच्यातील पात्रांना स्वतःचे असे व्यक्तित्व नाही. व्यक्तिगत मोक्ष विरुद्ध समष्टींच्या गरजा हा अमूर्त प्रश्न कथेच्या मध्यभागी आहे. यातून एखादी रूपककथा उभी करता आली असती. पण शांतारामांनी कथेला वास्तवतेच्या चौकटीत बसविण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्यामुळे त्यांना ती सर्वंगोंजारू पद्धतीने हाताळता आलेली नाही व एका अर्थाने रूपककथा म्हणून ती फसली आहे. पण एका निराळ्या कारणामुळे ती काही प्रमाणात यशस्वी झाली आहे. अमूर्त तत्त्वे जमिनीवर उतरली म्हणजे काय होते हे पाहण्याचा प्रयत्न लेखकाने केला आहे. या कथेतील तरुण योग्याने वैयक्तिक साधनेसाठी इतरांच्या कल्याणाचा विचार बाजूला सारला आहे, आपण अपयशी झाल्याचे त्याच्या मनाला खात आहे. याच वेळी स्वतःच्या दुर्दैवामुळे आत्महत्येला प्रवृत्त झालेली एक स्त्री त्याला दिसते आणि त्याच्या जीवनदृष्टीत बदल घडतो. 'इतकं जातिवंत सौंदर्य डोळ्यांदेखत मरूं देणं कधींच युक्त नाही. तिला वाचवलंच पाहिजे...

आतापर्यंत आपण एकहि प्राण वाचविला नाहीं; कुणासाठीं स्वतःचा प्राण दिला नाहीं; नवा प्राण निर्मिला नाहीं; जीवनाचं सातत्य टिकविण्याचा एकदांहि प्रयत्न केला नाहीं. काय हे जिणं ?

.. त्यानें आपले हात सहाय्यार्थ पुढें केले...तिनें त्याच्या हातांचा स्वीकार केला.' (कित्ता, पृ. ३३–३४) कथेचा येथपर्यंतचा बहुतेक विकास अमूर्ततेच्या पातळीवर कल्पिलेला आहे; योग्याचे जीवन खरोखर

कसे असते याच्या आतून झालेल्या ज्ञानाच्या अभावी दिवास्वप्नी असा तो झाला आहे. अशी दिवास्वप्नी कथा त्याचे व तिचे हात एकमेकांत गुंफलेले असतानाच संपायला हवी होती. पण लेखकाला आता वास्तवाचे भान आले आहे. योग्याचे व त्या परित्यक्ता स्त्रीचे प्रश्न संपलेले नसून, आता ते खऱ्या अर्थाने निर्माण झाले आहेत. 'दोघांनाहि मागें जाण्याची इच्छा नव्हती, एकत्र रहाण्याचा धीर होत नव्हता, आणि काय करावें सुचत नव्हते–' लेखकाला प्रश्न कळला आहे. उत्तर देण्याचे टाळायचे नाही आहे, पण उत्तर सुचत नाही आहे. म्हणून अगतिकपणे तो विचारतो 'कोणी मार्ग दाखवील का ?' (किस्ता, पृ. ३४)

वास्तवाची जाणीव व स्वप्नाळूपणा यांचे मिश्रण शांतारामांच्या सुरवातीच्या इतरही कथांत दिसते. मनमोरमधील 'काही रात्रींनी गुंफिलेली गोष्ट' ही बहुतांशी दिवास्वप्नी आहे. तिच्यातील गायिकेने गोपाळरावांना उद्देशून केलेले तेजस्वी भाषण हे तिचे, एका प्रातिनिधिक व्यावसायिक गायिकेचे भाषण वाटत नाही. ती प्रातिनिधिक नसल्याचेही पटेल अशा रीतीने कोठे दाखविलेले नाही. म्हणून तिचे भाषण हे साचेबंद प्रतिक्रियांच्या साहाय्याने लेखकाने तयार केले असल्याचे स्पष्टपणे जाणवते. ती म्हणते : 'माझ्याकडे येऊन घरच्या माउलीचं मातेरं करीत असाल. आता मला तिथं येऊन दोघींचाही सत्यानाश करायचाय वाटतं ?

आम्ही गातो ते सुडाच्या कैफांत– साऱ्या पुरुष जातीच्या सुडासाठी, तुम्हाला नेस्तनाबूत करायला. तुमच्यासारख्या बावळटाची आम्हाला कीव येते. कारण स्वतःच्या मूर्खपणानें तुम्ही कुणा निरपराध मायबहिणींना बरबाद कराल म्हणून' (मनमोर पृ. ८९) एखादी गायिका हे विचार व्यक्त करणे शक्य आहे. परंतु या कथेतील गायिकेचे एकूण व्यक्तित्व पाहता तिच्या तोंडी हे भाषण असंभाव्य वाटते. त्याच संग्रहातील 'स्वतःचं शरीर' या कथेतील गुलाब ही नर्स आपल्यापुढील प्रश्न पारंपरिक साचे बाजूला सारून सोडविते. मातेच्या सांकेतिक प्रतिमेपेक्षा ती अगदी वेगळी वागते. शरीरसुखाच्या ओढीमुळे तो आपल्याला एक मुलगी आहे हे प्रियकरापासून लपवून ठेवते. 'तिच्या स्वतःच्या शरीराची मागणीच तितकी जोराची होती. मीना तिचीच असली तरी तिचं स्वतःचं शरीर तिला जास्त निकट होतं. त्याची भूक जास्त तीव्र होती.

मीना गेली अन् तिनें आपला हात भूपेंद्राच्या हातात अलगद ठेवून दिला.

मातृत्वाहून प्रभावी ठरलेलं तिचं स्वतःचं शरीर रोमांचित झालं. रोमांचाच्या पायऱ्या चढायला तें भूपेंद्राबरोबर नशेंत तुल्ल होऊन डुलत झुलत चाललं होतं...' (किस्ता, पृ. ८८) हे चित्र वास्तवाला निश्चितच जास्त धरून असल्याने जास्त पटणारे आहे.

शांतारामांच्या कथांमधील दिवास्वप्नी अंश पुढे झपाट्याने कमी झाला व पुढच्या बहुसंख्य कथांमध्ये तो दिसतच नाही. या संदर्भात 'व्यवहार' या कथेचे विश्लेषण करणे उपयुक्त ठरेल. या कथेत दोन पिढ्यांमधील संघर्ष चित्रित केला आहे. सकृद्दर्शनी तरी तो स्वप्नाळू, भावनाशील, मनस्वी अशी तरुण पिढी व अनुभवी, व्यवहारी अशी जुनी पिढी यांच्यातील संघर्ष आहे असे वाटते. पण कथेच्या ओघात असे लक्षात येऊ लागते, की हे विभाजन वाटते तितके सुलभ रीतीने करता येत नाही. भांडवलदार व औद्योगिक कामगार यांच्यातील विभाजन स्पष्ट आहे असे वाटते ; परंतु काही पुढारलेल्या देशांतील कामगारांची सांपत्तिक स्थिती चांगली असून ते औद्योगिक संस्थांचे शेअर्स वगैरे विकत घेतात. ते क्रांतीला उत्सुक नसतात; भांडवलशाही-रचना चालू राहण्यात त्यांचे हित गुंतलेले असते. अशा परिस्थितीत भांडवलदार व कामगार यांतील विभाजन कठीण होऊन बसते. तसाच प्रकार जुनी पिढी व नवी पिढी, वरपक्ष व वधुपक्ष, आदर्शवाद व व्यावहारिकता या विभाजनांच्या बाबतीत होण्याची शक्यता या कथेत प्रभावीपणे सूचित झालेली आहे. तरुण रक्ताचे वामन व शीला सुट्यांमध्ये एकमेकांना भेटत होते. एकमेकांमध्ये भावनिक पातळीवर जास्त जास्त गुंतत जात होते. शेवटी सर्व मर्यादा ओलांडल्या गेल्या व शीलाला दिवस गेले. वामनला त्याच्या वडिलांनी तातडीने बोलावून घेतले. वामनचे शीलावर खरेखुरे प्रेम आहे; काही झाले तरी तो तिच्याशीच लग्न करणार आहे; आपली नैतिक जबाबदारी पार पाडणार आहे;

अनुक्रमणिका





कोणाचाही विरोध झाला तरी त्याला न जुमानता. आणि त्याचा हा निश्चय शेवटपर्यंत टिकून राहतोही. पण मध्यंतरी परिस्थितीच्या वेगवेगळ्या बाजूंचे त्याला जे ज्ञान होते त्याने वामनचा आदर्शवाद संस्कारित होतो; त्यातला तारुण्यसुलभ स्वप्नाळू उत्साह जाऊन तो डोळस, कदाचित थोडा कडवट, असा होतो. त्याचे आदर्शवादी प्रेम त्याच्या दृष्टीने असे होते:– 'शीलाला आपण दैवत वाटतो – असं दैवत की जे जीवाभावानं पुजलं पाहिजे. तिने आपल्याला पुजलं, आपण जें कांही केलं ते पूजेच्या, भक्तीच्या, आनंदाच्या पातळीवरून.' (**जमिनी-वरची माणसं**, पृ. ११४). वामन घरी येतो. तेथे त्याच्या लग्नाला विरोध होत नाही. पण त्याचे स्वागत मात्र थंडपणे होते. उलट शीलाच्या घरी त्याला अगत्याने, अनौपचारिकपणे वागविण्यात येते; शीलाची व त्याची चटकन भेट घडवून देण्यात येते. 'शीलाची भेट त्याला तावडतोब निःसंकोचपणे घेऊं देणाऱ्या त्या माणसांच्या चेहऱ्यांकडे पाहून त्याला स्वतःची अत्यंत शरम वाटू लागली.' (कित्ता, पृ. ११७). शीलाची भेट झाल्यानंतर 'त्याला वाटलं, आपल्या दोन्ही गालफडांवर सारख्या थपडा मारून घ्याव्या...' (कित्ता, पृ. ११८). येथे एक मुद्दा नमूद करायला हवा. तो जर लग्नाच्या निश्चयापासून तसूभरही ढळणार नसेल तर त्याला इतके अपराधी का वाटावे ? जे काही झाले ते तिच्यावर लादलेले नव्हते; तिची त्याला संमतीच होती. वामनच्या या प्रतिक्रियेवरून तो फार संवेदनाक्षम, हळवा व भाबडा असावा असे वाटते. स्त्रीपुरुषसंबंधाविषयी समाजाच्या दोन साचेबंद प्रतिक्रिया असतात. स्त्रीचा कोणाशी शरीरसंबंध असला, तिला त्यापासून मूल झाले, तर तिला समाज जगणे असह्य करून सोडतो. बलात्कार झालेली स्त्री तिची काही चूक नसता अपवित्र ठरविली जाते. पण एरवी मात्र स्त्रीपुरुषांत संघर्ष निर्माण झाला तर समाज साचेबंदपणे स्त्रीला सहानुभूती दाखवतो. बसच्या क्यूमध्ये एखाद्या स्त्रीशी भांडण झाल्यास लोकांची सहानुभूती कोणाच्या बाजूला असते याचा वाचकाने विचार केल्यास त्याला वरील मुद्दा पटेल.

वामनच्या वडिलांच्या मते हे लग्न लौकर व्हायला हवें ; फक्त एका अटीवर, त्यांच्या दृष्टीने प्राप्त परिस्थितीत "लग्न करणं.. तुला नव्हे, तिला भाग आहे...

पाच हजार नगदी मिळायला हवेत असं तिच्या वडिलांना मी सुचविलं आहे. तूं त्यांच्या कह्यांत जाऊन हे रुपये गमावूं नकोस. जातात कुठं ? हो ना करता करता होतीलच तयार द्यायला ! न द्यायला झालं काय ? चांगले आहेत ते घरचे...तू पक्का राहिलास तर पांच हजार तुला सहज मिळतील."

"म्हणजे त्यांची अडवणूक करू ?"

"त्यात कसली अडवणूक ? हा व्यवहार आहे." त्याच्या वडिलांनी ते शब्द शांतपणे उच्चारले, पण त्याचं डोकं एकदम तापलं ! व्यवहाराचा तो वेदान्त ऐकून त्याला चीड आली !...

..."मी शीलाशी व्यवहार केला नव्हता–सौदा केला नव्हता–प्रेम केलं होतं..."

"व्यवहार सगळ्यांनाच लागतो. सगळे करतात तोच हिशेब मी तुला सांगितला."

"तसा हिशेब मला सांगू नका. मी तो केला नाहीं आणि कधी करणारही नाहीं..."

"... एक सांगतो. या मोठेपणाच्या– चांगुलपणाच्या– प्रेमाच्या भ्रमांत राहूं नका. असा भ्रम स्वतःविषयीं तर ठेवूं नकाच, पण इतरांच्याविषयीं ठेवूं नका... तुम्ही हिशेब केला न केला तरी त्यांनीं तो केलाच, तिनं तो केलाच

...तुला काय वाटतं, एवढा धोका पत्करून त्यांनीं तुझ्याकडे तिला पाठवलं, तिनं मर्यादा सोडल्या तें काय डोळे मिटून ? तुझ्यासारख्याचं शिक्षण, पिढीजात पैसा सगळं त्यांना दिसत होतं. त्याचा नीट अंदाज घेऊनच त्यांनी 'सगळं' घडूं दिलं ! यालाच तुम्ही प्रेम म्हणत असाल तर म्हणा. मीं म्हणणार नाहीं. मलाहि जग दिसतं. ज्याचं सगळं व्यवस्थित आहे, शिक्षण आहे, पैसा आहे, कांहीं केलं तरी पोटाशीं घालणारीं माणसं आहेत त्याच्यावर कोण नजर नाही ठेवणार ? मुलींनीं पैसा हेरायचा आणि मुलांनीं रूप टिपायचं यालाच 'प्रेम' म्हणायचं का ? हा झाला हिशेब. हा झाला व्यवहार. व्यवहाराच्या चार गोष्टी सांगायलाच मीं तुम्हांला बोलावलं. पटल्या तर पहा. नाहींतर जें कराल तें

भलं मानून घेणं आलंच आमच्या नशिबीं, दुसरं आम्ही तरी काय करणार ?" (जमिनीवरचीं माणसं पृ. १२२-१२४)

वामनच्या वडिलांनी त्याच्यावर आपली मते लादलेली नाहीत, त्याला घरातून नेसत्या कपड्यानिशी हाकलून देण्याची धमकी दिलेली नाही. परिस्थितीचे त्यांना जे आकलन झालेले आहे, त्यांनी वामनपुढे मांडले आहे. ते त्याला पटावे अशी त्यांची अपेक्षा आहे; पण त्यांचे आकलन त्याला पटले नाही तरी ते त्याच्या लग्नाच्या आड येणार नाही आहेत. वामनला वडिलांचे म्हणणे पटत नाही. तो हुंडा न घेता शीलाशीच लग्न करणार आहे. पण तो हादरला आहे. असे का व्हावे ? जीवनाला अनेक पैलू असतात, त्यांतले काही अनपेक्षित, धक्का देणारे, कुरूप असतात ही त्याला पहिल्यांदाच जाणीव झाली आहे. म्हणून त्याने आपला निर्णय बदललेला नसला तरी वास्तवाच्या एका वेगळ्याच पैलूच्या अनपेक्षित झालेल्या दर्शनामुळे तो संभ्रमित झाला आहे. '-पुढं काय करायचं हें त्यानं अगोदरच ठरवलं होतं. तेंच तो करणार होता. पण फाटलेल्या, उसवलेल्या कपड्यांना शिवण घालून ते सगळं करणं, आयुष्य जगणं आपल्या नशिबांत आहे हें त्याला स्पष्ट दिसत होतं !! ' (कित्ता, पृ. १२५). वडिलांच्या म्हणण्यात काहीतरी तथ्यांश असावा हे त्याच्या लक्षात आले होते हे निश्चित. यातून तो सावरेल का ? त्याचा पूर्वीचा ध्येयवाद टिकून राहील का ? एक शक्यता अशी की ध्येयवाद टिकेल, पण यापुढे तो जास्त डोळस झालेला असेल. जाणीवपूर्वक त्याग करणे आणि बनविले, लुबाडले जाणे यांत जो फरक आहे, तोच डोळस ध्येयवाद व भाबडा ध्येयवाद यांच्यांत आहे. भाबडेपणा जाऊन डोळसपणा येणे ही मूल्ययुक्ततेकडे जाण्यातली एक पायरी आहे.

दुसरी शक्यता अशी आहे की, वामन सिनिक होऊन मूल्यांना कसलाच अर्थ नसतो, मूल्यांच्या गोड देखाव्यामागे अतिशय पार्थिव असे हितसंबंध असतात, अशी भूमिका घेईल. ' व्यसन ' या कथेत बरोबर अशी भूमिका घेतलेल्या माणसाचे चित्रण आलेले आहे. त्याची बहीण नुकतीच वारलेली आहे. तो मेव्हण्याला व भाच्याला घेऊन बहिणीच्या अस्थींचे विसर्जन करायला नाशिकला जातो आहे, मेव्हणा अधूनमधून तंबाखू खात विमनस्कपणे एकटा बसला आहे. याच प्रवासात मुलाचा मामा कथेच्या निवेदकाशी मेव्हण्याच्या दुसऱ्या लग्नाचा विषय काढतो. अशा वेळी हा विषय काढण्यात पराकोटीचा सिनिसिझम आहे यात काहीच शंका नाही. निवेदक त्याला म्हणतो 'आपण फार brutal आहांत, इतक्यांत तुम्ही त्यांच्या दुसऱ्या लग्नाबद्दल विचार करायला लागलांत. त्यांना काय वाटेल याचा विचार तरी केला आहे का तुम्ही ?'

'विचार करायची काही गरज दिसत नाही. आमची रूढि सांगते की एक बायको वारल्यावर दुसरी करायची तर गुढी उलटायच्या आत दुसरं लग्न करावं...'

'...स्त्री म्हणजे परसातली भाजी नव्हे की दोनचार फटक्यांत ती तुम्हाला सापडेल...'

'हे पाहा, मुंबईची तुम्हाला नीट माहिती दिसत नाही. खरोखरच मुंबईच्या मंडईत कांहीहि केव्हाहि सिळतं...'

'तुमच्या जावयांचं मत विचारलं का या बाबतींत तुम्हीं ?'

'त्याची मला गरज वाटत नाही. त्यांना विडा सोडतां येतो, पण तंबाखू सोडतां येत नाही हे बघितलं नाही वाटतं तुम्हीं ? नगाला नग मिळाला की झालं. आता फारशा चिकित्सेची जरूर नाही. मुलगी मिळाली, पुष्कळ झालं.' (धर्म, पृ. ५७)

स्त्री-पुरुष संबंध विविधांगी आहे. तो बहुतेक वेळा मिश्र स्वरूपातच अनुभवास येतो. यांतील कोणत्या अंगाला महत्त्व मिळते (किंवा दिले जाते) यावरून माणसाचे व्यक्तित्व कसे आहे हे ठरते. समाज सर्वसमावेशक व्यवस्था निर्माण करीत असतो. कारण त्या व्यवस्थेत बोहोल्यावरून निघून गेलेल्या रामदासापासून ' नगास नग ' या वृत्तीने जगणाऱ्या सर्वांची सोय करायची असते. दुसरे असे, की सामान्यतः स्त्री-पुरुष संबंध, उदाहरणार्थ नवराबायकोचे संबंध, हे केवळ दोन सुट्या व्यक्तींमधील संबंध नसतात. आपल्या समाजापुरते बोलायचे तर असे म्हणता येईल, की किमानपक्षी ते दोन कुटुंबांमधील संबंध असतात. मुलीचे लग्न होऊन ती नव्या घरी येते ती नुसती एका मुलाची बायको म्हणून येत

अनुक्रमणिका

नाही; ती कोणाची तरी सून म्हणून, इतर कोणाची तरी भावजय म्हणून, काकू, मामी म्हणून येते. अनेक नात्यांच्या जाळ्यात ती शिरते. त्यात तिला संरक्षण मिळते, पण तिच्यावर बंधनेही पडतात. आणखी असे, की ती ज्या कुटुंबात येते त्याचे एक सामाजिक एकक म्हणून इतर कुटुंबांशी, इतर प्रकारच्या सामाजिक संस्थांशी विविध प्रकारचे संबंध असतात. अशा रीतीने ती ज्या जाळ्यात आलेली असते त्याच्या कक्षा विस्तारत जातात. प्रत्येक संबंधातून संबंधित व्यक्तींना इतरांकडून काहीतरी मिळावे व त्यांनी इतरांना काहीतरी द्यावे अशी अपेक्षा असते. समाज-व्यवस्था जर न्याय्य असेल तर हे देणे-घेणे न्याय्य प्रमाणात असते. अमुक प्रमाण न्याय्य आहे की नाही हे ठरवायचे कोणी ? प्रत्येक समाजात, प्रत्येक पिढीत या बाबतीत काही तरी निकष (नॉर्म्स) निर्माण झालेले असतात. पण परिस्थिती बदलत असते; तिच्याबरोबर हे निकष बदलायला हवेत. परंतु ते बहुधा संघर्षाशिवाय बदलत नाहीत. कारण जुन्या, आज जाचक वाटणाऱ्या निकषांमध्ये अनेकांचे हित-संबंध गुंतलेले असतात. मग कोणाला तरी प्रचलित निकषांविरुद्ध बंड करावे लागते. आणि त्यासाठी किंमतही मोजावी लागते. बंडाची भाषा अनेकजण बोलतात; पण बंड करणारे थोडेच.

पारंपरिक संस्था, रूढी, मूल्ये, श्रद्धा यांच्यामुळे बंधने आली, तरी संरक्षण व स्वास्थ्य मिळते. आणि बहुतांश लोकांना या गोष्टी हव्या असतात. एरवी दिवास्वप्नात रमलेली माणसे त्यांच्यासाठी परंपरेकडे वळतात. या संदर्भात 'जमिनीवरची माणसं' या कथेचे विश्लेषण करण्यासारखे आहे. दिवास्वप्निल कथाकादंबरीत घडतात तशा घटना स्नेहलतेच्या जीवनात वेगाने घडतात आणि तिचे लग्न होते. त्यानंतर पंधरा वर्षे दृष्ट लागेल असा समृद्ध संसार होतो. ही वर्षे ती स्वप्नभूमीतच असते. 'व्यवहाराच्या वाटेनं सगळ्यांनाच जावं लागतं, पण त्या व्यवहाराचा आरंभ अकल्पितांत असला कीं, आयुष्याच्या गद्य-व्यवहाराला स्वप्नाचं काव्य लाभतं ... संवयी बदलल्या. कल्पना बदलल्या, विश्वास आणि श्रद्धा यांची धार बोथटली. दृष्टीत व्यापकता आली. विचारात सहिष्णुता वाढली. कित्येक जुन्या चालीरीति हास्यापद वाटू लागल्या. बऱ्याचशा आच-रणातून गळल्या. शिष्टाचाराचे नवे संकेत अंगवळणी पडले ... तो पहिला प्रसंगच इतका महत्त्वाचा आणि चिरस्थायी होता कीं, त्याच्या आधारावर ती आयुष्यांत एखाद्या सुखान्त कादंबरीतल्या नायिके-प्रमाणे वावरत होती' (**जमिनीवरची माणसं**, पृ. ८–९). लग्नानंतर पंधरा वर्षांनंतर पुन्हा एक घटना अचानक घडली; तिचा नवरा एका स्त्रीच्या प्रेमात पडला; तोही एका विवाहित स्त्रीच्या. स्वतःची प्रतिष्ठा, अधिकार, सामाजिक बंधने यांना बाजूला सारून ही घटना घडली घडली होती. कायदा स्नेहल-तेला संरक्षण द्यायला तयार होता. पण त्याने केवळ तिच्या पोटाचा प्रश्न सुटू शकला असता. पण 'प्रश्न स्नेहलताबाईंच्या हृदयाचा होता. स्नेहलताबाईचं वय वाढलं असलं, तरी हृदय तेंच होतं– स्नेहलतेचं हृदय– कोंवळचा, शुद्ध भावनांनीं भरलेलं, प्रेमानं उचंबळणारं हृदय, प्रीतीच्या पावित्र्यानं ओथंबलेलं हृदय. त्या कोवळचा शुद्ध भावनांच्या, त्या पवित्र आनंदाच्या प्रतिकृति त्यांच्या मुलांच्या रूपानं घरांत विश्रब्ध संस्कारांच्या छत्राखालीं वाढत होत्या. ते छत्र मोडण्याचा भयंकर प्रसंग आला होता. त्या घटनेला वाढूं दिलं, तर त्यांच्या चिमुकल्या हृदयांना तो आघात कसा सहन होणार ?' (किस्ता, पृ. १३). स्नेहलता नवऱ्याच्या प्रेयसीकडे जाते. नीती, कर्तव्य, संसार, प्रेम, समाज, माणुसकी अशा प्रकारच्या शब्दांत तिच्याशी – सौ. सुब्रह्मण्यमशी– शिरा ताणून भांडते. नवऱ्यावरच्या प्रेमामुळे आप-ल्याला हे सर्व बोलण्याचा अधिकार प्राप्त झाला आहे असा तिचा दावा आहे. सौ. सुब्रह्मण्यमचे प्रेम म्हणजे केवळ वासना आहे, आपले प्रेम मात्र खरे प्रेम आहे, असा तिचा विश्वास आहे. पण सुब्रह्मण्यमकडे यावर बिनतोड उत्तर आहे. "तुझं कसलं प्रेम ? कुठला त्याग करून तूं प्रेम मिळव-लंस ? कुठलीं बंधनं तोडून तूं प्रेम जिंकलंस ? मला माझ्या नांवलौकिकाचा त्याग करावा लागला. सामाजिक बंधनं तोडण्याचं धैर्य मला दाखवावं लागलं. त्यागानं पोसलेलं, धैर्यानं वाढवलेलं माझं प्रेम प्रेम नव्हे आणि सुखासुखी चालत आलेलं, चैनीच्या घड्या तुझ्या मार्गावर टाकणारं तुझं शहाणपण म्हणजे प्रेम का ?"

स्नेहलतेला उत्तर सुचत नव्हतं. आयुष्याच्या ज्या काव्यमय आरंभाचा तिला आतापर्यंत अभिमान वाटत होता, ज्याचा तिला एवढा आधार वाटत होता, तें सगळं खोटं आहे, फसवं आहे, तकलुपी आहे अशी तिची खात्री झाली. " (कित्ता पृ. १६). आता ती पवित्रा बदलते. " तिचंच सगळं होतं, हे समाजानं मान्य केलं होतं. तेंच ती सुब्रह्मण्यमला सांगणार होती. तें सांगतांना प्रेमाची भाषा फेंकून द्यावी लागली तरी ती तयार होती.

... " ... वढे आहेत तोंपर्यंत तुला चैन करायची आहे ... पण वढे गेले म्हणजे त्यांच्या नांवाचं कुंकू तूं पुसशील का मी ? "

स्नेहलतेला आवडणारी ही भाषा नव्हती. ज्या काव्यामुळें ती स्वतःला इतरांपासून वेगळी समजत असे, त्या प्रकारचं स्वप्न, काव्य त्या भाषेंत नव्हतं; ती भाषा एका व्यवहाराची होती, आचाराची होती, चारचौघींनी बोलावी तशी होती. पण ती भाषा परिणाम करणारी होती. त्या भाषेनं सुब्रह्मण्यमला थोडावेळ तरी निरुत्तर केलं होतं. "

स्नेहलता आता केवळ कुंकवाची भीक मागत होती, लग्नसंस्थेचा आडोसा घेऊन याचना करीत होती. स्नेहलतेने पवित्रा बदललेला पाहून सुब्रह्मण्यम तिला कुंकवाची भीक देऊन टाकते. ' जगणं हेंच त्यांचं (स्नेहलताबाईंचे) विहीत कार्य होतं, त्या कार्यांत कथा-कादंबऱ्यांसारखे प्रसंग असले तरी त्यांतील कल्पना, श्रद्धा, विश्वास साधारण माणसांचे होते. त्यांचं त्यांना वैषम्य वाटत नव्हतं, विषाद नव्हता, अभिमान वाटत नव्हता, अत्यानंद वाटत नव्हता. जमिनीवरच्या माणसांना आपण जमिनीवर आहोत अशी ओळख पटल्यावर विशेष तें काय वाटणार ? (कित्ता पृ. १८)

शांतारामांनी समाजाच्या पारंपरिक मूल्यचौकटीचे महत्त्व ओळखले आहे. जमिनीवरच्या माणसांना जे स्थैर्य लागते ते या चौकटीत मिळू शकते हे वरील विश्लेषणावरून ध्यानात येते. पण तिचे मूल्य फक्त यात आहे असे नाही. आपल्याला वास्तवात जगावे लागते; म्हणून वास्तवाचे निखळ ज्ञान आवश्यक असते. ते विज्ञानाकडून मिळते परंतु नुसते ज्ञान असून पुरत नाही. वास्तवाला मानवीकृत करून घेतल्या शिवाय माणसाला यशस्वी, पूर्ण मानवी जीवन जगता येत नाही. ते करण्याचा एक मार्ग म्हणजे आपल्या भोवतीच्या अचेतन जगातील वस्तूंना केवळ साधने न मानता ज्यांत आपल्या भावना देहीभूत झालेल्या आहेत अशी साध्ये मानायचे. एक उदाहरण घेऊ. वास्तू म्हणजे केवळ राहण्याची सोय का ? आजच्या यंत्रयुगात ज्यांना वारंवार स्थलांतर करावे लागते त्यांच्यापैकी बहुतेकांना असे वाटते हे निश्चित. पण वास्तूत राहण्याच्या सोयीखेरीज आणखी काहीतरी आहे ही परंपरागत जीवनप्रकारातली एक भावनिक श्रद्धा आहे; निदान आताआतापर्यंत होती. या संदर्भात शांतारामांची ' घर ' ही कथा विचारात घेण्यासारखी आहे.

या कथेतले अप्पासाहेब हे निवेदकाच्या, स्नेह्याचे, भय्याचे, वडील; भय्या गाव सोडून गेल्यावर निवेदकाचेही स्नेही झालेले. गावातले घर विकून शहरात एक घर घ्यायचे व तेथे स्थायिक व्हायचे या भय्याच्या निर्णयामुळे व्यथित झालेले अप्पासाहेब निवेदकाला एक जुनी आठवण सांगतात. फार वर्षांपूर्वी गावात प्लेग आलेला असतो. अप्पासाहेब आपल्या वृद्ध आईवडिलांना व गर्भारशा बायकोला घेऊन गावाबाहेर झोपडीत रहायला जातात. तेथील थोड्या दिवसांच्या वास्तव्यात त्यांचे वडील वारतात, भय्याचा जन्म होतो, त्यांना स्वतःला प्लेग होऊन जातो. प्लेग संपल्यानंतर झोपडी सोडण्याची वेळ येते. सर्वांना भडभडून येते. ' आईनं माझे डोळे पुसले, स्वतःचे पुसले आणि सावकाश एकेक शब्द ती बोलूं लागली. तिच्या आवाजांतला करारीपणा मला सर्वस्वी अपरिचित होता...मी आता रडत होत्यें ती त्यांच्यासाठी नव्हे रे; त्यांच्यासाठीं मी नेहमींच रडणार. या वेळीं मला रडूं येतं तें आपली ही झोपडी सोडतांना, हें घर नाहीं सोडवत रे, दोन अडीच महिने राहिलों इथं; सुखदुःखं अनुभवलीं. आता पाय नाहीं उचलत. ' जुन्या आठवणींतून बाहेर येऊन अप्पासाहेब म्हणतात " आता मात्र सगळं बदललं. हा भय्या पार बदलला. तुमची पिढीच सगळी बदलली. हें घर विकतांना भय्याला कांहीं वाटलं नाहीं ... ... एवढं अनेक पिढ्यांचं घर, आज विक्रीला निघालं, कित्येक वर्षांचे नाजूक पाश आता तुटणार, एक इतिहास सबंध मिटणार; पण तुम्हा नवीन लोकांच्या

अनुक्रमणिका

डोळ्यांत एक अश्रू नाहीं... तुमचं कसं होणार रे ? मला तुमची धडगत दिसत नाही. मला तर पुढं सगळा अंधार दिसतोय् ..."

अप्पासाहेबांचा आवाज घोगरा झाला होता; विलक्षण भेदक झाला होता. काळाचा विलाप, इतिहासाचा आक्रोशच जणूं माझ्या कानांत शिरत होता आणि मला हादरवीत होता.' (छळ पृ. ८–९) वेळ पडली तर एका गावाहून दुसऱ्या गावी जायचे, जिथे पोट भरेल ते आपले गाव समजायचे ही पिढ्यान् पिढ्या चालत आलेली रीत आहे, तिच्याप्रमाणे वागण्यात भय्याचे काही चुकत नाही, हे सर्व अप्पासाहेबांना पटते आहे. घर सोडायला त्यांचा विरोधही नाही. तरीही भय्याच्या वागणुकीमुळे परंपरेतला एक महत्त्वाचा धागा तुटतो आहे याचे त्यांना दुःख वाटते आहे. वास्तूकडे मानवी भावनांचे देहीकरण (एम्बॉडिमेंट) म्हणून पाहाण्याची क्षमता नाहीशी होते आहे, याची अप्पासाहेबांना भीती वाटते आहे. निवेदक या दृष्टिकोणाचा अनादर करीत नाही. प्राप्त परिस्थितीत गाव सोडल्याशिवाय गत्यंतर नाही हे ठाऊक असताही तो हेलावला जातो.

पारंपरिक चौकटीमुळे संरक्षण व स्वास्थ्य मिळते. पण त्यासाठी किंमतही मोजावी लागते; काही इच्छा कायमच्या दाबून टाकाव्या लागतात, काही इच्छांची तृप्ती लांबणीवर टाकावी लागते, काहींची तृप्ती परंपरेने बिहित ठरविलेल्या मार्गानेच करावी लागते. काही वेळा माणसाचे शरीर–मन पारंपरिक चौकटीविरुद्ध बंड करून आपल्या इच्छा पुऱ्या करते; पण ते तिच्यापासून पूर्णपणे दूर होत नाही; पुन्हा तिच्यातच आसरा शोधू पाहते. याचा एक परिणाम म्हणजे बंडखोरामध्ये निर्माण होणारा अपराधी भाव. शांतारामांच्या 'पाप' या कथेतील नवविवाहित वधू-वर मिलनासाठी तडफडत असतात; परंतु विशिष्ट धार्मिक विधी झाल्याशिवाय मिलन होऊ शकणार नाही, हे त्यांना माहीत असते. ते धर्माने आखून दिलेली मर्यादा ओलांडतात. 'कुणाच्या विधीची वाट न पाहतां, कुणाच्या मतांचा विचार न करतां तीं एक झालीं आणि त्याची अस्वस्थता शमली. त्याचा आनंद प्रगट झाला. पण त्याला कळेना कां ते– त्या आनंदाला कसला तरी दोष लागला होता; कुठं तरी आनंद डागळला होता. आपण उगीचच विचार करीत आहोंत, उगीचच डोक्याला शिणवत आहोंत अशी स्वतःची समजूत घालून पाहिली; पण त्याची समजूत पटेना... हे सगळे मनाचे खेळ आहेत, असं त्यानं स्वतःला वारंवार पटवून पाह्यलं, पण तें त्याला पटत नव्हतं ... त्यांच्या आनंदाइतकीच ती पापाची भावनाहि त्यांच्या मनांत पक्की खिळली होती... त्या उरलेल्या दिवसांत त्यानं वडिलांच्या इच्छेप्रमाणे विधि केले, सगळं केलं, पण तें पापाचं ओझं कांही त्याच्या मनावरून उतरलं नव्हतं.' (लाटा, पृ. ७१–७२)

पारंपरिक संस्कारांचा परिणाम मनात किती खोलवर रुजलेला असतो याचे हे प्रत्ययकारी चित्रण आहे. येथे परंपरा ही बाहेरून लादलेल्या बंधनाच्या स्वरूपात व्यक्त होत नाही; ती आईवडील किंवा इतर वडीलधारी माणसे यांच्यांत देहीभूत झालेली नाही. आतून येणाऱ्या अनाकलनीय दडपणाच्या स्वरूपात ती जाणवते. हे अनाकलनीय अंतर्गत दडपण म्हणजेच मनोविश्लेषणातील अत्यहं (सुपर-इगो) होय. स्वतःमध्ये आत्मसात करून घेतलेले (इंट्रोजेक्टेड) आईवडील सद्सद्विवेकबुद्धीच्या, म्हणजेच पर्यायाने अत्यहंच्या, स्वरूपात मनात वावरतात असे मनोविश्लेषक मानतात. शांतारामांच्या कथांमध्ये मानवी मनाचे जे चित्र अभिप्रेत आहे, त्यात आई-वडील यांना खास स्थान मिळालेले नाही. असे का झाले असावे हे समजू शकते. जेथे कुटुंबाची कक्षा आई-वडील व (एक या दो) मुले इतकीच मर्यादित असते, तेथे आई-वडिलांना विशेष महत्त्व मिळणे अपरिहार्य आहे. परंतु काल-परवापर्यंत महाराष्ट्रात, बहुतेक सर्व भारतातच, कुटुंबाची कक्षा इतकी मर्यादित नव्हती. पाश्चात्त्य देशांत बालकांच्या इच्छांच्या नियमनाचे काम आई-वडील करतात. तेच काम काल-परवाच्या महाराष्ट्रात आई-वडील, किंवा त्यांच्या प्रतिनिधी ठरू शकतील अशा वडीलधाऱ्या व्यक्ती (सरोगेट्स) करीत असत. बहुतेक म्हणूनच शांतारामांच्या कथांमध्ये मुलांचा व प्रत्यक्ष आईवडिलांचा उघड किंवा छुपा झगडा या विषयाला महत्त्व मिळालेले नसावे. याचा एक परिणाम म्हणजे त्यांच्या कथांत व्यक्तीशी विशिष्ट

नात्याने जोडलेल्या वडीलधाऱ्यांचे स्थान एकूण परंपरेला, परंपरेने नियमित झालेल्या सामाजिक वातावरणाला मिळालेले दिसते. मनात मुरलेल्या परंपरेबरोबर मानवी व्यक्तित्वात अहं व सर्व देहधारी व्यक्तींमध्ये सनातन काळापासून वसत असलेल्या इच्छा–विशेषतः लैंगिक व आक्रमणाच्या इच्छा–हेही घटक असतात. व्यक्तित्वामधील वेगवेगळे घटक व सतत बदलणारी बाहेरची परिस्थिती हे सर्व सांभाळत सांभाळत माणूस जगत असतो. प्रस्तुत लेखाच्या या टप्प्यावर आपल्याला व्यक्ती, परंपरा व वास्तव यांच्यांतील संबंधांशी सर्वांत जास्त कर्तव्य आहे. व्यक्तीमधील अंतर्गत ताणांचे विश्लेषण आपण नंतरच्या टप्प्यावर करणार आहोत.

जमिनीवरच्या माणसांना परंपरागत चौकटीत संरक्षण मिळते, व म्हणून ती तिच्याशी जुळवून घेण्याच्या प्रयत्नात असतात हे शांतारामांनी दाखविल्याची आपण वर नोंद केली आहे. पण या चौकटीतील दोन घटकांमध्ये संघर्ष निर्माण झाला तर व्यक्तीने काय करायचे ? काही वेळा माणसे अशा परिस्थितीत सापडतात, की 'जुळवून घेण्या'ची भाषाच अप्रस्तुत ठरते. शांतारामांची 'धर्म' ही कथा या संदर्भात महत्त्वाची आहे. अंजनी आणि सखाराम यांचे लग्न होते. दोन्ही घराणी नावाजलेली. माणसे चांगली. वधू-वर एकमेकांना अनुरूप वाटणारे. पण लग्न झाल्यावर लक्षात येते, की सखाराम पुरुष नाही. 'फळांत कीड कां पडते – अमुकच एका फळांत कां पडते – हें कुणाला कळलं आहे ?' 'जोडी नुसती विजोडच नव्हती; रक्ताच्या कायद्याविरुद्ध होती ; माणसाच्या आणि देवाच्या कायद्याविरुद्ध होती.' (**धर्म**, पृ. ४) वैवाहिक नाती देवाब्राह्मणांच्या साक्षीने जोडली जातात असे म्हणण्याचा रिवाज आहे म्हणून 'माणसाच्या आणि देवाच्या' असा शब्दप्रयोग आला असावा. कारण एरवी शांतारामांच्या कथांत देवाला काही स्थान असल्याचे दिसत नाहीं. 'रक्ताचा कायदा' याचा अर्थ निसर्गनियम, नैसर्गिक प्रेरणा असा घेता येईल ; 'माणसाचा कायदा' म्हणजे जनरीती, विशेषतः स्त्री-पुरुषसंबंधांचे समाजाचे केलेले नियमन असे मानता येईल ; पण सुस्पष्ट, स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्व असलेल्या माणसांना अखेरी स्वतःच्याच स्वयंप्रकाशी सद्सद्विवेकबुद्धीला कौल लावावा लागतो. या अंतःशक्तीला 'देवाचा कायदा' म्हणावे लागेल. (येथे व पुढील अंजनी-सखाराम संवादात शांतारामांनी भाषा जास्त काळजीपूर्वक वापरायला हवी होती असे वाटत राहाते.) अंजनी व सखाराम यांचे लग्न तर झाले; पण त्यात काहीतरी विपरीत आहे हे सर्वांच्या लक्षात आले आहे. याच्यातून मार्ग कसा काढायचा ? स्वतः सखारामने उदार मनाने काडीमोड सुचविली. पण सासू-सासरा हे दोघेही सुनेला गयावया करत म्हणाले, 'तू काहीहि कर. पण हें घर सोडूं नको. सखारामाला सोडूं नको...'

अंजनीचा पाय त्या घरांतून निघाला नाही. सोडण्यासारखं ते घर नव्हतं. एवढं मोठं, जुन्या नावाचं, नव्या वैभवाचं घर. घराहून माणसं मोठी होतीं, मोठ्या मनाचीं, मोठ्या दाननीचीं. अंजनीने हा प्रश्न सोडवायचा कसा ? 'काहीहि कर म्हणजे काय? पाप? तडजोडीला पाप म्हणायचं काय ? वडिलांच्या संमतीनं केलेली तडजोड म्हणजे पाप काय ? पापपुण्याचा विचार त्यांना का कळत नाही ? मग काय करायचं ? उभ्या उभ्या जागच्या जागीं कांही न करतां झाड वठतं तसं वठून जायचं का ? पण वाढणंही माणसाच्या हातीं नाही आणि वठणंहि नाही. वठण्याची इच्छा करीत अंजनी वाढू लागली – बहराला आलेल्या केळीसारखी वाढू लागली. आरशांत स्वतःचा चेहरा पाहून ती अस्वस्थ होई. आंघोळीच्या वेळी स्वतःची देहसंपदा पाहिली की ती बेभान व्हायची...कुठवर ही बेभान असहायता सहन होणार ?

...कांही तरी केलंच पाहिजे; जगलं पाहिजे. अनीतीच्या मार्गानं जायचं काय ? नीति-अनिति म्हणजे तरी काय ? नीति म्हणजे शेवटी एक सोयच. कुणाला पसंत नसलेली सोय म्हणजे अनीति का ? कुणाची नापसंती ? पसंती घरच्या माणसांची पाहायची की जगाची ? सोय जगाची की आपली ? ' (**धर्म**, पृ. ४–५).

शेवटी अंजनीने, वामनचा, एका दूरच्या आश्रित नातेवाइकाचा, उपयोग करून घेतला. 'केवळ सोय; केवळ उपाय; केवळ उपयोग. – फार गरज पडली तरच वापरायचा उपयोग. त्यापेक्षा अधिक त्यांत बघायचं नाहीं.' (किता, पृ. ६) पुढे

अंजनीला दोन मुले होतात. सखाराम त्यांच्यावर मनापासून प्रेम करतो. पण अंजनी उदास, स्वतःच्या विचारांत मग्न अशीच असते. लोकांनी दिलेले मानपान घेताना कचरते. ती अशी का वागते हे सखारामला कळत नाही. (कित्ता, पृ. १०) एक दिवस मुलगा घरी येतो— थोडासा बिथरून; आणि सखारामला विचारतो की आपला बाप कोण ? सखाराम साहजिकच त्याचे पितृत्व स्वतःकडे घेतो. पण अंजनीच्या तोंडून मात्र हे उत्तर निघत नाही. सखाराम आणि अंजनी यांच्यातले या वेळचे बोलणे महत्त्वाचे आहे. त्यात दोन जिवांचा आक्रोश आहे आणि विलक्षण कणखरपणाही आहे. " चारचौघांच्या देखत एखाद्या मुलाला मांडीवर घेतलं, भटजींनी दक्षिणेच्या मोबदल्यात मंत्र म्हटले, पाच–पंचवीस जणांनी जेवणाच्या मोबदल्यात साक्षी दिल्या की, कायदा देखील दत्तक मंजूर करतो. तेवढ्यावर बापपणाचा हक्क मिळतो. तुझ्या मुलांवर माझा तेवढाही हक्क नाही का ? "

" नाही कोणत्या तोंडानं म्हणू मी ? मुलांच्यासाठी तुम्ही जिवाचं पाणी करता; त्यांच्यासाठी स्वतःचे प्राणसुद्धा तुम्हाला गौण वाटतात हे काय मला माहीत नाही ? "

" एवढं माहीत असूनही तू मला मुलांचा बाप– हा साधा हक्क देत नाहीस. मला आयुष्यांत काही मिळालं नाही. मला नकोहि. फक्त तेवढं नांव मिळेल इतकीच आशा होती... "

" मुलं तुमचीं आहेत असं कबूल केल्यावर माझं नांव काय होईल ? माणसांच्या कायद्याशी तडजोड केलीच आहे, देवाच्या कायद्यापुढेहि मला गुन्हेगार ठरविणार का ?

... मुलांचे वडील म्हणून तुमचं नांव होईल— होवो – पिढ्यान् पिढ्या तुमचं नाव होवो. पण तुम्ही मुलांचे वडील ठरलांत की माझं नांव काय होईल – छिनाल, कुलटा, उंडारणारी . . . शेण खाणारी एवढंच माझं नांव होईल ना ? मला तुमच्या नांवाविरुद्ध कांही म्हणायचं नाही. माझी प्रार्थना आहे, निदान मला देवापुढे तरी नांव राहूं द्या. ना सोय, ना तडजोड, ना देहधर्म– मला कांही नाही– कुठलाहि धर्मं नाही– असं माझं करूं नका. "

" यातून कांहीच सुटका नाही का ? तडजोड नाही का ? "

" तडजोड नाही– सुटका आहे. "

. . . एकच, तुमचं नांव होईल, तुमचं नांव चालेल. माझी अधर्मांतून सुटका होईल ...

कायमची. एका क्षणांत या पापी देहाचा श्वास बंद करतां येईल. तीच सुटका. "

" देवानं दिलेला हा उत्तम नरदेह वेळेच्या आंत नष्ट करण्याचं पाप करायचं ? त्या पापासाठी नरकाच्या यातना सोसायच्या ? "

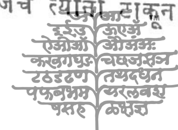
" अपराधाची शिक्षा भोगल्यावर सुटका होईल. –निदान त्या जगात तरी माणसांचा कायदा मोडल्याची शिक्षा होईल, पण देवाचा कायदा पाळल्यामुळे काही सूट तरी मिळेल. इथे सूट नाही–सुटका नाही. इथे नुसता अधर्म. इथला अधर्म केला तो केला. निदान तिकडचा तरी धर्म पाळतां येईल. " (कित्ता, पृ. १२–१४) अखेरी अंजनी आपल्या मुलाला सांगते, की सखाराम त्याचा बाप आहे. आणि त्याच रात्री ती आत्महत्या करते– तिच्याबरोबर सखारामही.

अंजनीने आत्महत्या करण्याचा निर्णय का घेतला? त्याला पर्याय नव्हता का ? माणूस अनेक पातळ्यांवर जगत असतो. प्रत्येक पातळीवरचा धर्म वेगळा असतो. अंजनीने देहाचा धर्म पाळला; देहाच्या नैसर्गिक इच्छांची तृप्ती केली. सामाजिक पातळीवरचा पारंपरिक धर्म एका अर्थाने पाळला; घराण्याला दिवा दिला, घराण्याची अब्रू वाचवली. एका अर्थाने तिने सखारामचे पितृत्व मान्य केले आहे– त्याविषयी पूर्ण मौन राखून, सखारामच्या पितृत्वाच्या दाव्याला विरोध न करून जगानेही तिच्या मौनाचा हाच अर्थ स्वीकारला आहे. पण तिने एक गोष्ट कधीही केलेली नाही; तिने आपल्या तोंडाने मुलाला असे कधीही सांगितले नाही, की सखाराम त्याचा बाप आहे. तसे जर तिने सांगितले, जर तिच्या व वामनच्या संबंधाचा एकच अर्थ लागतो : ती पतिव्रता नाही, बाहेरख्याली आहे. सखाराम जर अंजनीला मुले देऊ शकतो, तर तिला इतर कोणाशी संबंध ठेवायचे कारणच काय ? निपुत्रिकेला नियोगाची परवानगी आहे. पण पुत्रवती विवाहितेला ती परवानगी कशी मिळेल ? ज्या

मूल्य-चौकटीला जपण्यासाठी तिने इतके सर्व केले, त्या चौकटीतीलच एका मूल्यासाठी ती आता सर्वस्व पणाला लावते आहे. पातिव्रत्यात तिला तिचे स्वत्व, 'मी 'पण मिळालेले आहे. पेच हा असा आहे : एकतर ती नवऱ्याला हवा असलेला पितृत्वावरचा हक्क, उघडपणे जरी नाही तरी अंतर्यामी, नाकारून पातिव्रत्याची जपणूक करू शकते; नाही तर तिला अत्यंत प्रिय असलेल्या नवऱ्याचा तो हक्क मान्य करून, त्याला हवे असलेले मानसिक समाधान देऊन, स्वतःचा पातिव्रत्यावरचा हक्क सोडून देऊ शकते. यांपैकी कोणता पर्याय स्वीकारायचा हे तिने स्वतः ठरवायचे आहे; आपले 'मी 'पण कशात आहे हे ठरविण्याचा अधिकार फक्त तिला आहे. तिला देवाचा धर्म पाळायचा आहे ; हा देवांब्राह्मणांनी सांगितलेला धर्म नाही. या संदर्भातील देव म्हणजे तिची अंतःप्रेरणा ; दुसरा कोणताही अर्थ येथे बसत नाही. सखाराम हा तिच्या मुलांचा पिता आहे असे तिने म्हटले की उरते काय ? ज्यातून तिचे 'मी 'पण उडून गेलेले आहे असे विटाळलेले शरीर. अशा आत्मरहित देहाच्या जगात राहण्याचे कसे समर्थन करता येणार ? आपले स्वत्व कशात आहे हे ओळखण्याचा एक मार्ग म्हणजे त्यासाठी आपण किती किंमत मोजायला तयार आहोत हे पाहणे. ज्यात अंजनीचे स्वत्व आहे त्यासाठी ती प्राणाची किंमत मोजते. यातच सर्व आले.

असाच अटीतटीचा प्रसंग 'राधाबाई' या कथेतील राधाबाईवरही आला होता. तीन मुले झाल्यावर नवरा परागंदा झाला. तो साधू झाल्याचे त्यांना लोकांकडून कळले. त्याने झटकून टाकलेल्या जबाबदाऱ्या पार पाडण्यासाठी त्यांनी सर्व काही केले. खूप कष्ट उपसले. दोन मुलींची लग्ने लावून दिली ; मुलाला त्याच्या कुवतीप्रमाणे शिकविले. 'पुरुषानं करायची कामं आपण आपलं बाईपण विसरून केली. आपण आपलं बायकोपण विसरलो तेव्हा त्याचं नवरेपण तरी कशाला लक्षात ठेवायचं ? ... नवऱ्यानं टाकलं हे जगजाहीर झालं होतं. ते कुंकू आणि ते मंगळसूत्र लोकांना फसवू शकत नव्हतं. स्वतःची तरी फसवणूक का करून घ्या ? त्या कुंकवानं, त्या मंगळसूत्रानं वाईट नजरेला रोखलं नाही... कुंकू लावणं आपण सोडलं, तुटलेलं मंगळसूत्र आपण पुन्हा ओवलं नाही; म्हणून अनेकांनी आपल्याला बोल दिला.' (**चंद्र माझा सखा**, पृ. २-३) सामान्यपणे जमिनीवरच्या माणसांचे व्यक्तित्व परंपरागत नात्यागोत्यांवरून, परंपरागत चौकटीतील त्यांच्या स्थानावरून ठरते. राधाबाईच्या पूर्वायुष्यात त्यांचेही व्यक्तित्व असेच ठरले असणार. पण नवरा निघून गेल्यानंतर परंपरेला जोडणारा एक मध्यवर्ती बंध तुटला. मुली आपआपल्या घरी नांदत होत्या, त्यांनी ज्या भाचीला सून करून घेतले होते तिला त्या जड झाल्या होत्या बायकोपुढे त्यांचा मुलगा अगतिक होता. ज्या संबंधांनी व्यक्तित्व घडायचे त्या संबंधांचा आत्मा केव्हाच गेला होता. त्यांनी कपाळीचे कुंकू पुसून या अचेतन झालेल्या संबंधांना दूर सारले होते. त्या कष्ट उपसत होत्या, स्वतःचे व्यक्तित्व स्वतः घडवीत होत्या. अशी काही वर्षे लोटल्यावर एक दिवस त्यांचा नवरा परत आला. ज्यांची व्यक्तित्वे परंपरागत संबंधांनी घडलेली होती, त्यांना स्वाभाविकपणेच राधाबाईंनी झालेगेले विसरून जावे व आपल्या नवऱ्याला जवळ करावे असे वाटत होते. लोकांना त्यांच्या नवऱ्याविषयी, त्याच्या वयस्क चेहऱ्याविषयी सहानुभूती वाटू लागली होती. 'त्या चेहऱ्याविषयी सहानुभूती म्हणजे आपल्याविषयी कोरडेपणा, परकेपणा, गैरविश्वास हे कुणाच्या गावीही नव्हतं ...जो तो आपल्या सुखाच्या झोपेत होता. कुणाला उठवावं ? आपल्याला कुणाची सहानुभूती मिळणार नव्हती. मिळणार होता उपदेश, तो ऐकायला मन तयार नव्हतं.

लोकांच्या सल्ल्याप्रमाणं वागणं म्हणजे पराभव, यातना– आयुष्याच्या ऐन उमेदीत सोसलेल्या कष्टापेक्षाही भयंकर यातना...आयुष्यभर आपण मन मारीत आलो त्याचं बक्षीस काय ? ... लोकांनी आळ घ्यावा आणि आपण भिऊन मान तुकवावी एवढ्याचसाठी का आपण झगडलो, कष्टलो ? आपण आतापर्यंत झगडलो, मान ताठ ठेवली– आता मागे बघायचं नाही.' (**किता**, पृ. ७) नवरा क्षमा मागत होता. मुलगा, सून, मुली, आणि शेजारच्या गंगूबाईंच्या रूपाने सर्व समाज त्यांना नवऱ्याशी, म्हणजेच त्यांनी टाकून दिलेल्या



अनुक्रमणिका



पारंपरिक चौकटीशी, तडजोड करायला सांगत होता. नवऱ्याला जवळ करणे म्हणजे स्वतःच्या, स्वतः घडविलेल्या नव्या व्यक्तित्वाचा नाश करणे. एका पातळीवर, केवळ उपचार म्हणून, त्यांनी समाजाचे ऐकले. त्यांनी गंगूबाईंकडून मळवट भरून घेतला. पण कुंकू ज्याचे प्रतीक आहे त्यापैकी त्यांनी काहीही स्वीकारले नाही. 'आता मनात शंका, संघर्ष, अस्वस्थता, असहाय्यता नव्हती. त्यांच्या दृष्टीत, बोलण्यात स्थिरता, निश्चिती आली होती. ' आपल्या मागे काय होईल ? 'बाबू म्हणेल, बाबा ऐन तारुण्यात यात्रेला गेले, आई उतारवयात. यापेक्षा तोही काही म्हणणार नाही अन् लोकही. दुसरं काही कुणी म्हणायची गरज नाही. येत्ये मी. यात्रेला जाताना मळवट भरला तर जास्त पुण्य लागत असेल नाही ?'

राधा निघाली. तिची ताठ निश्चयी पावलं परत फिरणार नव्हती हे स्पष्ट होतं. त्या ताठ पावलांकडे पाहात गंगूबाईंनी डोळ्याला पदर लावला.' (कित्ता, पृ. ८–१०)

राधाबाईंनी नवऱ्याच्या नावाने कुंकू लावले खरे, पण त्यांनी परंपरेची बंधने तोडली, नवऱ्याला, सगळ्या घरादाराला सोडले, आणि आपण स्वतः घडविलेले स्वतंत्र व्यक्तित्व वाचविले. त्या नवऱ्याचा संपर्क टाळू शकल्या. पण समजा, नवऱ्याने आपले अस्तित्व बायकोवर लादलेच तर काय होईल ? शांतारामांच्या ' उद्रेक ' या कथेचा हाच विषय आहे. सुनंदाच्या 'आयुष्यात जो काही अर्थ होता तो तीन साडेतीन वर्षांपूर्वीच संपला होता. ज्या संध्याकाळी आपल्या नवऱ्यानं दोन निष्पाप जिवांचा खून केला होता त्याच वेळी सगळं संपलं होतं. आपलं शिक्षण, संस्कार, आपल्या भावना, आपल्या आशा, आपला अभिमान सगळं तेव्हाच संपलं होतं. पण आयुष्यात संपत काहीच नाही; श्वास संपतो तेव्हाच खरा शेवट. आपलंही आयुष्य संपलं नव्हतं. XXचंही संपलं नव्हतं. 'नवऱ्याचं आयुष्य' असा उल्लेख देखील आता नकोसा होता. संपलं होतं ते संसार या शब्दाविषयी जे जे वाटत होतं ते. त्या वाटण्यात जगावेगळं काही नव्हतं. ते वाटण्यात आपला काही अपराध नव्हता आणि तरीही नियतीनं ते सगळं नष्ट केलं होतं.' (**चंद्र माझा सखा**, पृ. १२–१३) आपल्या नवऱ्याने वासनेपायी केलेल्या निरपराध जिवांच्या हत्येमुळे आणि कोर्टात त्याने दिलेल्या बचावामुळे तिच्या मनात भीती, घृणा, तिरस्कार यांनी थैमान घातले. 'ज्याची सावली सुद्धा नको त्याच्या स्पर्शानं आपलं अंग लडबडलं होतं आणि तो स्पर्श धुऊन काढता येत नव्हता हे दुःख असह्य होतं. तिच्या सांत्वनाला येणाऱ्या लोकांना हे दुःख कळत नव्हतं ही खरी वेदना होती.' (कित्ता, पृ. १७). नवरा जन्मठेपेवर गेल्यानंतर तिने त्याच्याशी असलेले सर्व संबंध तोडून टाकले–कायदेशीर संबंधाखेरीज, किडलेली फांदी आपोआप तुटेल या विश्वासाने. ती गाव सोडते, दुसऱ्या गावी नवे जीवन सुरू करते. अपेक्षा अशी की जुन्या जीवनाबरोबर नवऱ्याबरोबरचे संबंध आपोआप पुसून जातील. पण नकोशा अशा त्या नवऱ्याला तुरुंगातून एक महिन्याची रजा मिळते. तो अजून तिचा कायदेशीर नवरा असल्याने तो हक्काने तिच्या नव्या घरी येतो. ही भेट टाळावी असा पहिला विचार ती निश्चयपूर्वक बाजूला सारते. 'आतापर्यंत जे घडलं त्याला आपण असहाय्यपणे तोंड दिलं, आता धीरानं सामोरं जायला हवं, निश्चयानं धडक द्यायला हवी.' (कित्ता, पृ. २०)

अखेर तिचा नवरा आला. 'तिनं डोळे उघडले तेव्हा तो तिच्यासमोर उभा होता. त्याला पाहताच क्षणभर ती गोठल्यागत झाली. जणू तिच्या शरीराच्या सर्व क्रिया क्षणकाल थांबल्या होत्या... तो तिच्या अंगावर वाकला तेव्हा तिच्या डोळ्यांसमोर ढगांच्या लाटा उसळल्या आणि तिची दृष्टी अंधारात बुडाली. त्या अंधारात जीवनाचा सगळा आकस एकवटून त्यानं आपली साचलेली वासना तिच्या देहात ओतली. आणि तिच्या अंगप्रत्यंगानं ती वखवखलेली वासना अतृप्तीच्या आधाशीपणानं शोषून घेतली.

आपल्यावर बलात्कार झाला काय ? धुंद नजरेनं तिनं डोळे उघडल्यावर स्वतःशीच प्रश्न केला आणि स्वतःला सांगितलं, "नाही नाही." झालं ते सगळं शरीराच्या फुंफाटणाऱ्या बळानं केलं असेल, पण त्यात आक्रमण नव्हतं. असलंच तर ते उभयपक्षी आक्रमण होतं. तिनं त्याच्या चेहऱ्याकडे पाह्यलं ... तिच्या डोळ्यांसमोर माकडांतील नराची भडक आकृती उभी राह्यली. त्या आकृ-

तीला ती आता भीत नव्हती... आरशात तिला स्वतःचा चेहरा दिसला... आरशातील चेहऱ्यावरील भाव पाहताच लाळ टाकीत हिंडणाऱ्या, वखवख करणाऱ्या कुत्रीची तिला आठवण झाली.

तिला स्वतःची शरम वाटली नाही... तिला त्याच्याविषयी जिव्हाळाही वाटला नाही. तो केव्हाच संपला होता. आणि तरीही तिच्या शरीरानं त्याच्या शरीराला एकाग्रतेनं, उन्मादानं साथ दिली होती, साद दिली होती. ही जाणीव नवीन होती, प्रचंड होती, प्रखर होती. मन असहकार करीत असतानाही शरीरानं दिलेला सहकार, मनाची कुडमूड बंद करणारी शरीराची स्फोटक शक्ती आपल्या व्यक्तित्वात उभारून आल्याचं तिनं ओळखलं. देहाच्या दरडीत कशीबशी टिकून राहलेली– टिकवून ठेवलेली भावनेची वेल उपटून निघाली होती... आता नुसती वासना उरली होती. नुसतं शरीर; कुणाच्या भावनाची बूज न राखणारं, कुणाच्या जीवाचं मोल न मानणारं नुसतं शरीर; आतापर्यंत आपल्याला ठाऊक नसलेलं बेगुमान शरीर! ...त्याचा देह पाहून ती स्वतःशीच म्हणाली " असाच मन नसलेला, आक्रमक, लाथाळ देह आपलाही आहे आणि हेच आपलं सामर्थ्य आहे. " ... आता यापुढे शरीर हेच सत्य; शरीर हेच स्वप्न–तिनं त्याच्याकडे पाहालं– एखाद्या हिंस्र पशूनं आपल्या सावजाकडे तुच्छतेनं पहावं तसं. त्या दृष्टीत जशी तुच्छता होती तसा आत्मविश्वासही. तुच्छतेनं, आत्मविश्वासानं, निर्ममतेनं आपण त्या पलंगवीराच्या कपडयांच्या चिंध्या तर करूच करू, पण त्याच्या देहाच्याही चिंध्या करायला मागेपुढे पाहणार नाही हे तिनं ओळखलं होतं... लाजलज्जेच्या, जनमताच्या संस्कारांच्या, विचारांच्या बंधनातून ती आता मुक्त झाली होती... (किल्ला, पृ. २१–२३)

मानवी जीवन वेगवेगळ्या पातळ्यांवर चालते. या सर्व पातळ्यांवर स्त्री-पुरुषांमध्ये, व्यक्तिव्यक्तींमध्ये वेगवेगळ्या प्रकारची नाती जोडली जातात, तोडली जातात. प्रत्येक पातळीवरचा जीवनप्रकार वेगळा, त्याचे नियम वेगळे, त्यातील चालणाऱ्या संघर्षात वापरावे लागणारे डावपेच वेगळे. ज्या चौकटीत स्नेहलताबाईंना संरक्षण मिळाले, त्यात राधाबाईंच्या स्वतः घडविलेल्या व्यक्तित्वाला संरक्षण मिळणे शक्य नव्हते. अंजनीपेक्षाही राधाबाईंची जात वेगळी आहे. अंजनीला मृत्यू स्वीकारावा लागला खरा; पण तिने परंपरागत चौकट वाचविली; म्हणून ती मरताना एकटी नव्हती; तिचा प्रेमळ सखाराम तिच्याबरोबर होता. आणि तिच्या भोवती तेजोवलय निर्माण करायला समाजही होता. राधाबाई पूर्णपणे एकटया होत्या. त्यांनी नावापुरते कुंकू लावले. पण त्यांनी सर्वांना सोडले. सर्वांनी त्यांना सोडले. 'उद्रेक' मधील सुनंदाने जे सर्व सोडले होते त्याच्याशी मागे वळून निर्धाराने टक्कर दिली. सर्व सामाजिक, सांस्कृतिक चौकटींच्या बाहेर हा संघर्ष होतो. ही पातळी आहे केवळ देह असलेल्या जीवांची. दोन वखवखलेल्या हिंस्र देहांमध्ये झालेला असा हा अटीतटीचा संघर्ष आहे. या कथेत ज्या दोन प्रतिमा संघर्षबिंदूपाशी वापरलेल्या आहेत त्या बघण्यासारख्या आहेत. त्यांतील एक आहे माकडाची, व दुसरी आहे कुत्रीची; दोन्ही प्रतिमा जनावरांच्या आहेत. सुनंदाला कसला तरी अचानक साक्षात्कार होतो. खरे म्हणजे माणसे अखेरी पशू आहेत. समजा, संस्कृतिनिर्मित सर्व संरक्षणांचा व बंधनांचा त्याग करून स्त्री जीवशास्त्रीय पातळीवर उतरली– तर काय होईल? सुनंदाला त्या क्षणी भावले आहे ते हे, की या पातळीवर स्त्री ही पुरुषापेक्षा जास्त बलवान ठरेल.

जीवशास्त्रीय पातळीवर स्त्री ही पुरुषापेक्षा जास्त मजबूत (टफ्), चिवट (टेनॅशस) असते हे वैज्ञानिक सत्य आहे. गर्भपाताची शक्यता स्त्रीगर्भापेक्षा पुरुषगर्भाच्या बाबतीत जास्त असते अशी एक जनमानसात रुजलेली समजूत आहे. स्त्रीतत्त्व जीवनाला घट्टपणे चिकटून राहते. पुढील आयुष्यातही स्त्री हा चिवटपणा सतत दाखविते. ती लैंगिक क्षमतेतही पुरुषापेक्षा वरचढ आहे का? मनुष्यजाती सोडली तर इतर जातींमध्ये हा श्रेष्ठकनिष्ठतेचा प्रश्न निर्माण व्हायचे कारण नाही. माणसाखेरीज इतर पशूंमध्ये लैंगिक क्रिया विशिष्ट ऋतूत, विशिष्ट शारीरिक घडामोडी झाल्यावरच होते; इतर परिस्थितीत, इतर वेळी नाही. वंशसंवर्धन हा या क्रियेचा हेतू असून ती व्यक्तिसापेक्ष नसते तर जातिसापेक्ष असते. परंतु मनुष्यजातीत व्यक्तीची लैंगिक इच्छा व वंशसंवर्धनाचा हेतू यांच्यातील सांधा

अनुक्रमणिका

तुटल्यासारखा वाटतो. माणूस केव्हाही लैंगिक कृती करू शकतो. नुसत्या शरीरांतर्गत नव्हे, तर मानसिक कारणांमुळेही तो ती करायला प्रवृत्त होऊ शकतो. मनुष्यजातीत आणखी एक गोष्ट घडली आहे. पुरुषाचे इंद्रिय आक्रमण करू शकते; स्त्रीची इच्छा नसताही तो तिच्यावर संभोग लादू शकतो. या संदर्भात लक्षात ठेवायला हवा असा दुसरा मुद्दा म्हणजे हे आक्रमण नेहमीच लैंगिक इच्छेच्या तृप्तीसाठी झालेले असते असे नाही. माणूस पिस्तुलाने जसा एखाद्या शरीराचा विध्वंस करू शकतो, तसा पुरुष आपल्या इंद्रियाच्या साहाय्याने स्त्रीच्या व्यक्तित्वाचा विध्वंस करू शकतो. ज्या संस्कृतीमुळे स्त्रीला संरक्षण मिळते त्याच संस्कृतीमुळे स्त्रीचा या प्रकारचा व्यक्तित्व-विध्वंस होऊ शकतो. पुरुषांना आपल्या इंद्रियाचे इतके महत्त्व वाटण्यामागे ही दोन्ही कारणे आहेत; एक तर मन मानेल तेव्हा तो आपली लैंगिक इच्छा तृप्त करून घेऊ शकतो, आणि दुसरे म्हणजे त्याच्या साहाय्याने तो इतरांच्या व्यक्तित्वांचा नाश करू शकतो व त्यांच्यावर स्वामित्व गाजवू शकतो.

शांतारामांच्या 'पिवळे लिफाफे'मध्ये मनोहर फडके आणि मीरा गद्रे यांच्यांतील ताण विशिष्ट मर्यादेपलीकडे गेल्यावर काय होते हे पाहण्यासारखे आहे. मीराने सरकारबरोबर केलेला करार मोडला आहे; त्या करारात मनोहर जामिनासाठी अडकवला गेला आहे. मीराचे जग आता पूर्णपणे बदलले आहे; तिच्या दृष्टीने जुनी नीतिमूल्ये कस्पटासमान व हास्यापद आहेत. ती या जुन्या मूल्यांवरून मनोहरची चेष्टा करते. 'त्यानं तिला बोलू दिलं नाही. ती आपल्याला खिजवीत आहे, कमी लेखीत आहे, अशी भयंकर भावना त्याच्या मनात आली. त्वेषानं त्याचं शरीर उभारून आलं आणि भयंकर अपमानाच्या, त्वेषाच्या भावनेनं तिच्या अंगावर त्यानं झेप घातली. विचार करण्याची त्याची क्रिया बंद झाली होती. वैभवाच्या खुणा दाखवणाऱ्या तिच्या कपड्यांच्या, सुखानं पुष्ट झालेल्या तिच्या शरीराच्या चिंधड्या अन् चिंधड्या करून टाकण्याची— एकच भावना तेवढी पेटली होती. एखाद्या क्रूर, पिसाळलेल्या पशूनं उडी घ्यावी तशी त्यानं तिच्या देहावर उडी मारली. त्या क्रौर्याला, त्या पिसाट भावनेला विरोध करण्याचं सामर्थ्य कुणातही नव्हतं. कुणी तस केलं असतं तर त्याच्याही त्यानं चिंधड्या केल्या असत्या.

'ब्रूट', 'पशू' या शब्दांनी तिनं त्याचा प्रतिकार करण्याचा प्रयत्न केला, पण तोही तोकडाच. त्या प्रतिकारालाही शेवटी ढिलं पडावं लागलं. त्या प्रतिकाराकडे लक्ष देण्याचं भानही त्याच्याजवळ शिल्लक राह्यलं नव्हतं. "दरवाजा उघडा आहे." या तिच्या असहाय्य उद्गारासरशी त्यानं दरवाजा आतून लावून घेतला, तो सुद्धा बेभान अवस्थेत. सारा द्वेष, दाबलेल्या भावना, सारा क्षोभ रिचवला गेला तेव्हा कुठं तो शांत झाला. ती शांती झोपेत केव्हा विरली हे देखील त्याला कळलं नाही.' (चंद्र माझा सखा, पृ. ६७)

हा प्रसंग आणि 'उद्रेक'मधला याच्या आधी दिलेला प्रसंग हे सारखेच वाटतात. पण ते खऱ्या अर्थाने सारखे नाहीत. विशिष्ट शारीरिक क्रिया हा त्यांच्यांतील समान घटक असला, तरी त्या घटकाचे अर्थ वेगवेगळे आहेत. आपल्यावर बलात्कार झाला नाही असे 'उद्रेक'मधली नायिका म्हणते. मीरा गद्रे तसे म्हणणार नाही. तिच्यावर हिंस्र हल्ला झाला होता; पण त्याचे उद्दिष्ट तिचे लैंगिकदृष्ट्या विलोभनीय शरीर उपभोगणे हे नाही — ते तसे आहे, की नाही याकडे वाचकाचे लक्ष वेधण्यात आलेले नाही. या हल्ल्याचा उद्देश कशाचा तरी नाश करणे हा आहे. कशाचा? वैभवाच्या खुणा दाखविणारे तिचे कपडे व सुखाने पुष्ट झालेले तिचे शरीर यांचा, रस्त्यात मारामारी झाली आणि त्यात एखाद्या उंची कपड्यांतील उर्मट माणसाच्या अंगावर शेण टाकले व त्याच्या दोन थोबाडीत मारल्या तर तो जसा केवळ व्यक्तित्वविध्वंसाचा प्रकार ठरेल, त्यात जसा लैंगिकतेचा अंश असणार नाही, तसेच मीरा गद्रेवरील मनोहरने केलेल्या हल्ल्याबद्दल म्हणता येईल. मीराने काही जुनी मूल्ये टाकून दिलेली आहेत. शरीरनिष्ठ पावित्र्याचे मूल्यही तिने टाकून दिलेले असेल तर ती झाल्या प्रकाराला केवळ एक हल्ला इतकेच महत्त्व देईल.

स्त्री पुरुषावर बलात्कार करू शकत नाही हे मान्य करायलाच हवे, पण पुरुषाची इच्छा नसताना स्त्री त्यांच्यावर संभोग लादू शकते का? या प्रश्नाचे

अनुक्रमणिका

उत्तर शांतारामांनी आपल्या 'सत्यभामा' या कथेत दिले आहे. अनंतराव हे जुन्या काळातील कार्यकर्ते. आता काहीसे एकटे पडलेले. त्यांची पत्नी मरते. ती गेल्यानंतर केवळ सोयीसाठी त्यांनी सत्यभामेला जवळ केलेले असते. 'सत्यभामा म्हणजे काय? एक शरीर. फक्त एक शरीर.' (अंधारवाट, पृ. ५७) या नव्या जीवनक्रमातील अगदी सुरुवातीच्या काळातील एक प्रसंग. अनंतराव स्नानगृहातून बाहेर येत असतात. त्याच वेळी सत्यभामा त्यांच्या अंगावरून जाते. 'चित्त्यासारखी त्यांनी तिच्यावर उडी मारली आणि तिला आपल्या कवेत घट्ट पकडलं, ओल्या अंगातून अनावर ऊब बाहेर पडली आणि तिचे चटके तिला जाणवले. त्या चटक्यांनी त्या दोघांतील वयाचं वीस वर्षांचं अंतर वितळून गेलं. संस्कृतीचं शतकांचं अंतर विरून गेलं; स्वतःला स्वच्छ समजणारी माती अस्वच्छ समजल्या गेलेल्या मातीशी मिसळून गेली.' (कित्ता, पृ. ७१). पुष्कळ नंतरचा दुसरा हा प्रसंग पाहा. 'अत्यंत उत्साहानं, निर्धारानं ते स्नानगृहाच्या बाहेर पडले. स्नानगृहाच्या दाराशीच सत्यभामा उभी होती...ती हसली असा त्यांना भास झाला. त्यांनीही त्या हसण्याला हसून प्रत्युत्तर दिलं आणि त्याच क्षणात तिच्याकडे पाहता पाहता त्यांना भीती वाटू लागली. तिच्या हातावर गोंदलेले मोर आणि कपाळावरची चीर त्यांच्या डोळ्यांत घुसली आणि त्यांना स्पष्ट दिसेनासं झालं. तिनं त्यांना घट्ट पकडलं. वीस वर्षांच्या अंतराचं बळ त्या पकडीत होतं. त्या पकडीनं त्यांना फरफटत ओढून नेलं आणि त्यांच्या अंगावरचा टॉवेल गळून पडला. तो टॉवेल पायदळी तुडवीत त्यांना तिनं ओढत नेलं. त्यांना तिला सांगायचं होतं, 'सत्यभामा, हे काय भलत्याच वेळी ... सोड मला.' आपण ते शब्द बोललो की नाही, तिनं आपल्याला बोलू दिलं की नाही हे काही त्यांना उमगत नव्हतं. त्यांना एवढंच जाणवत होतं की तिच्या पकडीतून आता सुटका नाही; ... वाटणं, बोलणं, पाहणं, करणं यापैकी कशावरही त्यांचा अधिकार उरला नव्हता. तो अधिकार त्या घट्ट मिठीनं पकडून ठेवला होता. आपण पलंगावर येऊन आदळलो आहोत आणि कळसूत्रीच्या बाहुल्याप्रमाणे आपण पलंगावर नाचणार आहोत, नाचत आहोत, थकत आहोत आणि नाचत आहोत एवढंच त्यांना भासत होतं.' (कित्ता, पृ. ७१-७२)

स्त्रीने केलेली ही जबरदस्ती वास्तवदर्शी आहे का? संभवनीय तरी वाटते का? स्त्रीची जी परंपरागत प्रतिमा आहे तिच्यात या प्रकारच्या हल्लेखोरपणाला (ॲग्रेसिव्हनेस) स्थान नाही हे खरे. पुरुषप्रधान संस्कृतीत स्त्रीची असहाय, मृदू, शीतल अशी प्रतिमा निर्माण होणे, स्त्रियांनीदेखील ती स्वीकारणे, त्या प्रतिमेचा आदर्श प्रत्यक्षात उतरविण्याचा त्यांनी प्रयत्न करणे, त्यामधून संरक्षण मिळविणे हे अगदी स्वाभाविक आहे. स्त्री मुळात पुरुषापेक्षा कमी शक्तिमान नाही; विशिष्ट सांस्कृतिक वातावरणामुळे ती तशी वाटते, असा शांतारामांचा अभिप्राय असावा. ज्या संस्कृतीने स्त्रीला एका पायरीवर संरक्षण व स्वास्थ मिळवून दिले, आणि त्याचबरोबर तिला पुरुषापेक्षा कमी स्थान दिले, त्याच संस्कृतीचा पुरुषावरही परिणाम झालेला आहे. तो आपल्या पुरुषपणाला फार महत्त्व देऊ लागला. स्त्रीच्या लैंगिक आवाहनाला प्रतिसाद देऊ न शकणे यात त्याला विशेष मानहानी वाटू लागली असणे स्वाभाविक आहे. दुसरे असे, की स्त्रीचा तृप्तिक्षण व पुरुषाचा तृप्तिक्षण एकाच वेळी येतात असे नाही; पुरुषापेक्षा स्त्रीचा तृप्तिक्षण बहुधा उशिरा येतो; त्यामुळे पुरुषाला एखाद्या विशिष्ट समागमामुळे समाधान मिळाले तरी स्त्रीला ते मिळालेले असतेच असे नाही. अशा वेळी सांस्कृतिक संस्कारांमुळे स्त्री सामान्यतः आपले असमाधान व्यक्त करीत नाही. तिने हे संस्कार टाकून देऊन आपले समाधान व्यक्त केले, पुरुषाकडे पाहून ती तुच्छतेने हसली, तर पुरुषाची स्वप्रतिष्ठा धुळीला मिळेल. तिसरे असे, की पुरुषाने एकदा तृप्तिक्षण गाठला, की त्याला पुढील काही काळ शारीरिक दृष्टया नपुंसकत्व (फिजिऑलॉजिकल इम्पोटन्स) येते. स्त्रीच्या बद्दल असे होत नाही. विशिष्ट कालावधीत पुरुषापेक्षा स्त्री ही जास्त तृप्तिक्षण अनुभवू शकते. यावरून असे दिसेल, की पुरुषापेक्षा स्त्रीची लैंगिक क्षमता जास्त प्रभावी असावी. आपली सामान्यतः अशी समजूत असते, की समागमात फक्त पुरुषाला सुख मिळते; समागमात स्त्रीची भूमिका फक्त सहन करण्याची असते. परंतु हे खरे नाही. स्त्रीलाही हे

सुख पुरुषाइतकेच हवे असते. इतकेच नाही तर काही स्त्रियांची लैंगिक क्षमता सरासरीपेक्षा (ॲव्हरेज) कितीतरी जास्त असते. जसे काही पुरुष ओव्हरसेक्स्ड असतात, तशा काही स्त्रियाही ओव्हरसेक्स्ड असू शकतात, व त्या नवऱ्याची फरफट करू शकतात.* स्त्रिया आक्रमकही होतात. काही मनोवैज्ञानिकांच्या मते या आक्रमकतेचे मूळ आपल्याला पुरुषासारखे इंद्रिय ईश्वराने न देऊन आपल्यावर मोठा अन्याय केला आहे या मनात खोलवर रुजलेल्या स्त्रीच्या भावनेत, या कारणामुळे निर्माण झालेल्या पुरुषां-विषयीच्या द्वेषात व मत्सरात असते.

वर उल्लेखिलेले मुद्दे विचारात घेतले, तर 'उद्रेक' सारख्या कथांमधून स्त्रीचे जे दर्शन होते, त्यात तथ्यांश असावा असे वाटू लागते. आक्रमक होऊन आपल्या सौंदर्याचा विध्वंसक उपयोग कर-णारी 'नागीण' या कथेतील नीला चौधरी या संदर्भात अभ्यासण्यासारखी अशी स्त्री आहे. 'नीलेत जे होतं त्याला मी सौंदर्य म्हणणार नाही. सौंदर्य बघितल्यावर हृदयात फुलांचा सौम्य सौरभ पसरतो तसं तिला बघितल्यावर होत नव्हतं. तिचं रूप बघणाऱ्याला डांचत असे, डिवचत असे. आगीचा लोळ बघतांना प्रतीत होते तशी भयंकर शोभा तिला पाहतांना दिसे... तिच्या पदराची, मानेची, डोळ्यांची जी चाळवाचाळव होई तो भेदक असे. ती हालचाल म्हणजे तारुण्यानं लज्जेला केलेला मुजरा नव्हता. ती हालचाल म्हणजे रूपाढ्यतेनं मोहाला दिलेला धक्का होता. त्या हालचालींत, बघण्यांत, संकोच नव्हता, विभ्रम नव्हता; वेध होता, अंदाज होता. नेम होता. स्वतःच्या भयानक सामर्थ्याची तिला जाणीव असल्यामुळें कीं काय कोण जाणे, ती बरोबरींच्या मुलींत कधी मिसळत नसे, सदा एकटी असे.' (छळ, पृ. ११८–११९)

'रती' या कथेतली रती खन्ना ही आक्रमक स्वकेंद्रित स्त्रीची परिपूर्ण प्रतिनिधी म्हणता येईल. 'कोट्यवधी रुपयांची उलाढाल करणाऱ्या त्या व्यापारी संस्थेच्या प्रमुखांपैकी ती एक होती– जवळ जवळ सर्वांत वरची.' (अंधारवाट, पृ. २८) ती सुंदर आहे. कार्यक्षम आहे. स्वतःच्या गुणांची तिला जाणीव आहे, व त्यांचा अभिमान आहे. 'आपल्या थंडगार खोलीतल्या फिरत्या खुर्चीवर बसल्यावर तिला टेबलावर अंथरलेल्या काचेत आपलं प्रतिबिंब दिसताच ती स्वतःवर खूष झाली आणि तिनं स्वतःच्या छबीला डोळा मारला... लाखो रुपयांची देवाणघेवाण करणारे ते कागद ती लीलया निका-लात काढू लागली. त्या कागदांचा निकाल लावताना तिच्या चेहऱ्यावर अभिमानाची, तुच्छतेची छटा उमटून येई आणि ती आपला चेहरा वारंवार टेबलावरच्या काचेत न्याहाळी. टेबलावर काच नसती तरीही तिचा अभिमान, तिची तुच्छता तिला जाणवली असती. स्वतःच्या व्यक्तित्वातून फुटणारे धुमारे परत तिच्या व्यक्तित्वात शिरल्यासारखी ती क्षणाक्षणाला स्वतःशीच शहारून, फुलारून येत होती.' (कित्ता, पृ. २९) 'खन्नाबाई हातातल्या पेपरकटरनं कागदाची टोकं कापीत बसल्या... पेपरकटर नग्न स्त्रीच्या आकाराचा होता. ती नग्न स्त्री बराच वेळ व्यवहाराचे कागद कापत राहिली.' (कित्ता, पृ. ३०–३१) वेगवेगळ्या मार्गांनी ती स्वतःच्या हितसंबंधाकरता लोकांना झुलवत होती, कटवत होती, त्यांचा उपयोग करून घेत होती. आपली लैंगिक भूक भागविण्यासाठी तिने अन्वर ड्रायव्हरला 'ठेवले होते'. त्याने तेवढेच काम करावे ही त्याच्याकडून अपेक्षा होती. त्या संबंधाच्या आधारे त्याने इतर बाबतीत चवढव केलेली खन्ना-बाईंना खपणार नसते. त्यांचे आणि त्यांच्या टंक-लेखिकेचे विशेष जवळिकीचे संबंध असावेत. 'रतीनं अनिताला घट्ट आलिंगन दिलं. तिचे गाल कुस्करले. त्या दोघींनी एकमेकींची चुंबनं घेतली की नाही हे दोघींपैकी एकीलाही धड ठरवता येईना, आठ-वेना. दोघींचेही गाल गरम गरम झाले होते आणि

* ओव्हरसेक्स्ड बायको व तिला समाधान देण्यात आपण कमी पडतो आहोत या भीतीने पछाडलेला नवरा यांची दैववशात जोडी जमली, तर बायको नवऱ्याच्या मृत्यूचे कारण कशी होऊ शकते याचे चांगले चित्रण **The Key** या Funichiro Tanizaki यांच्या कादंबरीत मिळते (भाषांतर– Howard Hibbett, Secker & Warburg; London, 1960).

डोळे तळपत एकमेकांना खुणावत होते, काही तरी रहस्यमय, काही तरी अबोध.' (कित्ता, पृ. ३७) 'ज्या बेगुमानपणे आणि कौशल्यानं ती गुप्ता, कपूर, नाडकर्णी, अनिता इत्यादींकडून व्यवहाराची कामं करवून घेत आलेली होती त्याच ठामपणानं त्याच अथक जिद्दीनं तिनं अन्वरकडून आपल्या शरीराची मागणी पूर्ण करून घेतली.

तो घामानं पूर्ण डबडबून जाईपर्यंत, त्याची पूर्ण दमछाक होईपर्यंत.' (कित्ता, पृ. ३९-४०) या विशिष्ट प्रकारच्या संबंधाच्या जोरावर अन्वर आपली मर्यादा विसरतो आणि गुप्तांच्या बाजूने रदबदली करतो. त्याला त्याची जागा ताबडतोब दाखविली जाते. त्याला तडकाफडकी नोकरीवरून काढण्यात येते. ' रतीनं अन्वरला दरवाजा दाखवला आणि तो निमूटपणे निघून गेला. जाताना त्याची पावलं इतकी जड झाली होती, चेहरा इतका फिक्कट पडला होता की जणू त्याच्यातलं सामर्थ्य, त्याचं पौरुष झिरपून झिरपून गळून गेलं होतं. तो दरवाजाबाहेर पडल्यावर रतीनं दरवाजा इतक्या जोरात आपटला की त्याचा आवाज सबंध घरभर हादरे देत उमटला. त्या हादऱ्यांनी रती कंपित झाली, मनोमन मोहरून आली. (कित्ता, पृ. ४०)

रती खन्नाकडे उद्याची प्रातिनिधिक स्त्री म्हणून वाचकाने बघावे अशी शांतारामांची सूचना आहे का? तसे नसावे. कारण स्त्रीची जी विविध रूपे त्यांनी दाखविली आहेत, त्यांपैकी काही संभाव्यतेच्या कक्षेत बसणारी पण टोकाची अशी आहेत. फक्त तीच प्रातिनिधिक आहेत असे मानणे चूक ठरेल. त्यांनी निर्माण केलेल्या स्त्री-विश्वात **संत्र्यांचा बाग**-मधील जाई, केवळ शारीरिक भूकेमूळे अगतिक झालेली गंगू (**संत्र्यांचा बाग**, पृ. ५०-५४), केवळ फ्लर्टिंगपेक्षा जवळचे प्रेयसी-पत्नीपेक्षा दूरचे 'सौंगडी'-पणाचे नाते शोधणारी नीला (**संत्र्यांचा बाग**, पृ. ११७-१२८), मातृवात्सल्यापेक्षा शारीरिक भुकेला जास्त महत्त्व देणारी गुलाब (**मनमोर**, पृ. ८०-८८), उच्छृंखल, बेफिकीर लीला (**शिरवा**, पृ. ३७-५२), ऑफिसमधील आपल्या अल्पकालीन अस्तित्वाने तेथील वातावरण पूर्णपणे बदलणारी व ऑफिस सोडताना निवेदकाजवळ आपले प्रेम व्यक्त करून त्याला चटका लावणारी अरुणा (**छळ**, पृ. १२५-३६), पारंपरिक सामाजिक चौकटीत संरक्षण शोधू पाहणारी स्नेहलता (**जमिनीवरची माणसं**, पृ. ५-१८), विशिष्ट मूल्यांसाठी देहत्याग करणारी अंजनी (**धर्म**, पृ. १-१५), सवती झालेल्या सख्ख्या बहिणी -रामी आणि रन्नू (**लाटा**, पृ. २५-३४), स्वतःच्या प्रयत्नांनी निर्माण केलेल्या व्यक्तित्वाला जपण्यासाठी सर्व गोष्टींचा त्याग करणाऱ्या राधाबाई (**चंद्र माझा सखा**, पृ. १-२२), निखळ दैहिक पातळीवर जाऊन नवऱ्याला पुरून उरणारी सुनंदा (**चंद्र माझा सखा**, पृ. २२-२३), स्त्री पुरुषावर स्वामित्व गाजवू शकते, त्याला पूर्णपणे हतबल, लाचार करू शकते हे दाखविणाऱ्या सत्यभामा (**अंधारवाट**, पृ. ७१-७२) आणि रती खन्ना (**कित्ता** पृ. २८-४०) ही सर्व खरीखुरी स्त्रीरूपेच आहेत. स्त्रीची आदिम प्रतिमा दुहेरी अशी आहे; ती मृदू, भद्र काली आहे तशीच हिंस्र, उग्र कालीही आहे. विशिष्ट संस्कृतीच्या संस्कारांमुळे आक्रमक, आयुष्यातील जीवघेण्या स्पर्धेत निष्ठुरपणाने इतर स्त्रीपुरुष -स्पर्धकांना मार्गातून दूर करणारी स्त्री आपल्याला पटकन ओळखीची वाटत नाही. पण स्पर्धेच्या तत्त्वावर आधारलेल्या आजच्या जगातील विविध क्षेत्रांतील स्त्रियांकडे जरा काळजीपूर्वक बघितले, तर उग्र काली अनेक ठिकाणी सापडेल. (अपूर्ण)

भांडारकरांचे कालिदासविषयक संशोधन

वा. वि. मिराशी

कविकुलगुरू कालिदासाविषयी आतापर्यंत पुष्कळ संशोधन झाले आहे. त्याचा काल, त्याचे जन्मस्थान, त्याचा आश्रयदाता विक्रमादित्य, त्याचे ग्रंथ, त्याचे विचार वगैरेविषयी अनेक विद्वानांनी चर्चा केली आहे. तथापि अद्यापि त्याच्या स्थलकालाविषयी आणि त्याच्या जीवनातील घटनांविषयी विद्वानांचे एकमत झाले नाही. त्याविषयी विविध तर्क केले जातात. नुकत्याच प्रसिद्ध झालेल्या 'आरंभीच्या गुप्त नृपतींचे कोरीव लेख' (कॉर्पस् इन्स्क्रिप्शनम् इंडिकॅरम्, खंड तिसरा, द्वितीय आवृत्ती) या ग्रंथात डॉ. देवदत्त रामकृष्ण भांडारकर यांनी कालिदास-विषयक काही प्रश्नांची चर्चा केली आहे. तिचे चिकित्सक परीक्षण करून तिची सत्यासत्यता पारखिली पाहिजे.

पुष्कळ वर्षांपूर्वी डॉ. भाऊ दाजी यांनी संस्कृत कवी मातृगुप्त हा कालिदास होय असे मत प्रतिपादिले होते, त्यानंतर कोणी त्यांच्या या मताचा पुरस्कार केला नव्हता. पण डॉ. भांडारकरांनी आपल्या पूर्वोक्त ग्रंथात हे मत स्वीकारलेले दिसते. मातृगुप्ताविषयी बरीच माहिती कल्हणाच्या 'राजतरंगिणी'त (तिसरा तरंग, श्लोक १२९ ते ३२३) आली आहे. ती संक्षेपाने प्रथम देऊन नंतर तिजवर आधारलेल्या भांडारकरांच्या मताचे परीक्षण करू.

कल्हण 'राजतरंगिणी'च्या तिसऱ्या तरंगात काश्मीरच्या इतिहासास मेघवाहन राजाच्या कारकीर्दीपासून सुरवात करतो. त्याला श्रेष्ठसेन (किंवा प्रवरसेन) या नावाचा पुत्र होता. त्याने तीस वर्षे राज्य केले. त्याला हिरण्य आणि तोरमाण असे दोन पुत्र झाले. हिरण्य हा वडील पुत्र असल्यामुळे त्याला राजपद आणि तोरमाणाला युवराजपद मिळाले. तोरमाणाने आपल्या नावे दीनार नामक सोन्याची नाणी पाडली. ते न खपून, हिरण्याने त्याला बंदीत टाकले. तेव्हा त्याची पत्नी एका कुंभाराच्या आश्रयास गेली. तेथे तिला पुत्ररत्न झाले. त्याला त्याच्या आजाचेच प्रवरसेन हे नाव ठेवण्यात आले. कालान्तराने जेव्हा त्याला आपल्या सत्य स्थितीची माहिती झाली, तेव्हा हिरण्याने तोरमाणाची बंदीतून मुक्तता केली. प्रवरसेन बंड करून चुलत्यावर सूड उगविण्याच्या विचारात असता तोरमाण निधन पावला. तेव्हा प्रवरसेनाने आपल्या मातेला सती जाण्यापासून परावृत्त केले आणि तो स्वतः तीर्थयात्रेस निघून गेला. पुढे हिरण्यही सुमारे तीस वर्षे राज्य करून मृत्यू पावला. तो निपुत्रिक असल्यामुळे काश्मीरचे सिंहासन रिकामे झाले.

त्या काली उज्जयिनी येथे विक्रमादित्य नामक एकच्छत्री चक्रवर्ती राजा राज्य करीत होता. त्याला हर्ष असे दुसरे नाव होते. त्याने शकांचा उच्छेद करून भगवान् विष्णूचा कार्यभार हलका केला होता. एके दिवशी त्याच्या सभेत मातृगुप्त नामक कवी उपस्थित झाला. विक्रमादित्य गुणज्ञ असल्यामुळे त्याच्या सभेत आपल्या गुणांचे चीज होईल अशी त्याला खात्री होती. पण सहा ऋतू होऊन गेले तरी विक्रमादित्याने त्याची दखल घेतली नाही. एके दिवशी रात्री राजाला जाग आल्यावर त्याने 'पहाऱ्यावर कोण आहे' असे विचारले. तेथे दुसरे कोणी नव्हते म्हणून मातृगुप्ताने पुढे होऊन आपण तेथे असल्याचे राजास सांगितले. तेव्हा राजाने विचारले, 'अजून रात्र किती आहे?' त्यावर 'दीड प्रहर' असे मातृगुप्ताने उत्तर दिले. नंतर राजाने विचारले, 'तुला निशाकाल कसा समजला? तुला झोप येत नाही काय?' तेव्हा मातृगुप्ताने तात्काळ एक श्लोक रचून उत्तर दिले. त्याचा दुसरा अर्धभाग असा '—

> निद्रा काप्यवमानितेव दयिता सन्त्यज्य दूरं गता।
> सत्पात्रप्रतिपादितेव वसुधा न क्षीयते शर्वरी ॥

[अवमानित प्रेयसीप्रमाणे निद्रा मला सोडून दूर गेली आहे. (पण) ही रात्र सत्पात्री दान दिलेल्या भूमीप्रमाणे क्षीण होत नाही.]

अनुक्रमणिका

राजा त्या उत्तराने खूश झाला. त्याच सुमारास काश्मीरची गादी रिकामी झाली होती. म्हणून राजाने तेथील मंत्रिमंडळाकडे 'ही चिठ्ठी घेऊन येणाऱ्या मातृगुप्ताला काश्मीरचे राज्य द्यावे ' अशा आशयाचे आज्ञापत्र देऊन मातृगुप्ताला पाठविले. तदनुसार मातृगुप्त काश्मीरच्या राजधानीत पोचताच त्याला राज्याभिषेक करण्यात आला. त्याने तेथे पाच वर्षे तीन महिने राज्य केले.

इकडे तीर्थयात्रेत असताना प्रवरसेनाला काश्मीरातील घडामोडीची वार्ता कळली. तो श्रीशैलक्षेत्री असताना अश्वपाल नामक एक सिद्ध पाशुपत यतीचा वेश घेऊन त्याच्याकडे आला आणि म्हणाला, " गेल्या जन्मी तू माझा चेला होतास. तेव्हा 'तुझी इच्छा काय आहे ?' असे मी विचारले. त्यावर तू म्हणाला होतास, 'मला राज्य हवे आहे.' मी तुझी इच्छा भगवान् शंकरांना कळविली तेव्हा त्यांनी सांगितले की, 'मी त्याची इच्छा पुढील जन्मी पुरी करीन." नंतर श्रीपर्वतावर आपली तपस्या पूर्ण करून प्रवरसेन काश्मीरला परतला तेव्हा त्याला मातृगुप्ताच्या अभिषेकापासून सर्व वृत्तांत समजला. आपल्या भेटीस आलेल्या अमात्यांना तो म्हणाला, 'गर्विष्ठ विक्रमादित्याला पदच्युत करण्याकरिता माझे मन प्रयत्नशील आहे. पण मातृगुप्ताच्या बाबतीत ते कलुषित झाले नाही. '

नंतर त्रिगर्तावर विजय मिळवून पुढे जात असताना त्याने विक्रमादित्याच्या निधनाची वार्ता ऐकली. तेव्हा त्याला अत्यंत दुःख झाले. दुसऱ्या दिवशी मातृगुप्त काश्मीर सोडून जात आहे आणि त्याचा मुक्काम जवळच आहे असे त्याला कळले. तेव्हा तो त्याला भेटावयास गेला आणि काश्मीर सोडून न जाण्याचा त्याने त्याला आग्रह केला. पण मातृगुप्ताने ते मानले नाही. तो वाराणसी या पुण्यक्षेत्री अवशिष्ट आयुष्य घालविण्याकरिता निघून गेला. प्रवरसेन तेथे त्याला काश्मीर देशाचे सर्व उत्पन्न खर्चाकरिता पाठवीत असे; पण तो ते सर्व याचकांना देऊन टाकी. अशी दहा वर्षे त्याने तेथे काढली. 'विक्रमादित्य, प्रवरसेन आणि मातृगुप्त यांचे जीवन त्रिवेणीसारखे होते ' असे कल्हणाने म्हटले आहे.

पुढे प्रवरसेनाने दिग्विजय केला. विक्रमादित्याचा पुत्र शीलादित्य-प्रतापशील याला शत्रूंनी पदच्युत केले होते. त्याला प्रवरसेनाने त्याचे राज्य मिळवून दिले. नंतर काश्मीरचे सिंहासन पूर्वी विक्रमादित्याच्या राजधानीस नेले होते ते त्याने परत आणले आणि आणि आपल्या नावे प्रवरपुर नामक नगर वसविले. त्याने वितस्ता नदीवर पूल बांधला. तेव्हापासून नौकांचा पूल बांधण्याची पद्धत प्रचारात आली असे कल्हण सांगतो. प्रवरसेनाने साठ वर्षे राज्य केल्यावर शिवलोकास सदेह गमन केले.

मातृगुप्त आणि कालिदास यांच्या विषयीच्या पूर्वोक्त वर्णनात सत्य आणि कल्पितकथा यांचे मिश्रण झाले आहे. कल्हण मातृगुप्तानंतर शेकडो वर्षांनी झालेला. त्याला मातृगुप्तकालीन घटनांची खरी माहिती असणे शक्य नाही. भांडारकरांनाही याची जाणीव आहे.[३] तरीही त्यांचा कल मातृगुप्तवृत्तांत बहुतांशी खरा मानण्याकडे दिसतो. कालिदासाच्या ग्रंथांत काश्मीरातील स्थलांचे व रीतिरिवाजांचे सूक्ष्म वर्णन आहे त्याची उपपत्ती त्यायोगे लावता येईल असे त्यांना वाटते. भवभूतीचे जसे 'श्रीकंठ' असे उपनाम होते तसे मातृगुप्ताचे 'कालिदास' हे उपनाम असेल असे ते म्हणतात. पण या दोन बाबी समान नाहीत. भवभूतीने आपले उपनाम स्वतःच्या नाटकांच्या प्रस्तावनांत उल्लेखिले आहे तसे कालिदासाने कोठेही केले नाही. याच्या उलट, क्षेमेन्द्राने आपल्या 'औचित्यविचारचर्चे'त काही श्लोक कालिदास आणि मातृगुप्त यांच्या भिन्न नावांनी दिले आहेत. त्यावरून ते दोघे एकच होते असे दिसत नाही. यावर भांडारकरांचे उत्तर हे, की तो मातृगुप्त कालिदासोपनामक मातृगुप्ताहून भिन्न असेल.[४] पण हा तर्क प्रत्ययोत्पादक नाही.

मातृगुप्ताचा आश्रयदाता विक्रमादित्य याच्याविषयीही विद्वानांनी भिन्न भिन्न मते प्रतिपादिली आहेत. काहींच्या मते तो सहाव्या शतकातील यशोधर्मन् विष्णुवर्धन असावा. पण त्याने 'विक्रमादित्य' पदवी धारण केली नव्हती. तसेच त्याने शकांचा उच्छेद केला नसून हूणांचा केला होता. म्हणून 'राजतरंगिणी 'तील वर्णन त्याला लागू पडत नाही. भांडारकर त्याला द्वितीय चन्द्रगुप्त समजतात. या





गुप्त राजाने 'विक्रमादित्य' पदवी धारण केली होती व पश्चिमेच्या शकवंशी क्षत्रपांचा उच्छेद करून त्यांचा प्रदेश खालसा केला होता. तेव्हा त्याचे 'शकारि' हे उपपद सार्थ होते. पण त्याला हर्ष असे दुसरे नाव होते याला प्रमाण नाही. तसेच त्याची सत्ता दूरच्या काश्मीरपर्यंत पसरली होती असे दिसत नाही. तो 'चक्रवर्ती' राजा होता म्हणून काश्मीर देशही त्याच्या साम्राज्यात मोडत होता असे भांडारकर म्हणतात; पण ते सयुक्तिक नाही.

'राजतरंगिणी'त ज्या द्वितीय प्रवरसेनाचा सविस्तर वृत्तांत आला आहे. तो राजा चन्द्रगुप्त-विक्रमादित्याचा दौहित्र वाकाटक द्वितीय प्रवरसेन होय असे मानून चन्द्रगुप्ताने त्यालाही काश्मीरच्या एका प्रांताचा अधिपती नेमले होते असे भांडारकर म्हणतात.[४] यातही त्यांची दिशाभूल झाली आहे. काश्मीरचा मेघवाहनवंशी द्वितीय प्रवरसेन आणि चन्द्रगुप्ताचा दौहित्र वाकाटक द्वितीय प्रवरसेन यांच्यांत काही बाबतींत साम्य आहे खरे. दोघांनीही आपल्या नावे प्रवरपुर नामक नगर स्थापिले होते, आणि 'सेतु' रचला होता. काश्मीरच्या प्रवरसेनाने वितस्ता नदीवर पूल बांधला होता, तर विदर्भाच्या वाकाटक प्रवरसेनाने 'सेतुबंध' नामक प्राकृत काव्य रचले होते. पण ही दोन कामे एक नव्हेत. भांडारकरांनी म्हटले आहे, की "प्रवरसेनाने वितस्तेवर पूल बांधला असे विधान करण्यात कल्हणाची चूक झालेली दिसते. तो सेतु म्हणजे प्राकृत 'सेतुबन्ध' काव्य होय.[५]" ही तर्कपद्धती अजब आहे!

काश्मीरचा प्रवरसेन हा विदर्भातून काश्मीरात गेलेला वाकाटकवंशी द्वितीय प्रवरसेन होय याचे प्रमाण म्हणून भांडारकर काश्मीरात सापडलेल्या प्रवरसेनाच्या नाण्यांचा[६] उल्लेख करतात, आणि त्यावरील लेख गुप्तकालीन लिपीत आहे म्हणून ती नाणी वाकाटक प्रवरसेनाची होत असे प्रतिपादितात. पण यावर 'मूले कुठारः' या नात्याने आक्षेप हा, की आतापर्यंत कोणत्याही वाकाटक राजाने पाडलेली नाणी सापडली नाहीत. त्यांच्या राज्यात गुप्तांची सोन्याची आणि पश्चिमी क्षत्रपांची चांदीची नाणी प्रचलित होती.[७] तेव्हा काश्मीरात सापडलेली प्रवरसेनाची नाणी वाकाटकवंशी तन्नामक राजाची नसून मेघवाहनवंशी त्या राजाची असावी.

शिवाय 'राजतरंगिणी'त वर्णिलेल्या प्रवरसेनाचे विक्रमादित्याशी वैर होते. तो चन्द्रगुप्ताचा वाकाटकवंशी दौहित्र असणे शक्य नाही.

तेव्हा 'राजतरंगिणी'तील मातृगुप्तविषयक प्रकरणाचा कालिदासप्रश्नाशी अर्थाअर्थी काही संबंध नाही. 'मातृगुप्त हाच कालिदास' असे म्हणण्यास काडीचाही पुरावा नाही.[८]

विक्रमादित्य, कालिदास आणि प्रवरसेन यांचा परस्परसंबंध या काश्मीरप्रकरणाने संपत नाही. त्याच्या दुसऱ्याही एका संबंधाचा उल्लेख भांडारकरांनी केला आहे. क्षेमेन्द्राने कालिदासाच्या 'कन्तलेश्वरकाव्या'तील[९] एक श्लोक आपल्या 'औचित्यविचारचर्चे'त उद्धृत करून त्याचे स्पष्टीकरण दिले आहे. त्यावरून असे दिसते, की विक्रमादित्याने कालिदासाला कुन्तलेशाच्या दरबारी आपला वकील म्हणून पाठविले होते. तेथे त्याचे सम्राटाचा दूत म्हणून जसे स्वागत व्हावयास पाहिजे होते तसे झाले नाही. तेव्हा तो जमिनीवर बसला. आणि जेव्हा काहींनी त्याला त्याचे कारण विचारले, तेव्हा तो धीरगंभीर स्वराने म्हणाला[१०]—

> इह निवसति मेरुः शेखरः क्ष्माधराणा-
> मिह विनिहितभाराः सागराः सप्त चान्ये ।
> इदमहिपतिभोगस्तम्भविभ्राजमानं
> धरणितलमिहैव स्थानमस्मद्विधानाम् ।।

याचा भावार्थ असा, की या पृथ्वीतलावर मेरुपर्वत आणि सात सागर निवास करीत आहेत. हे भूमिरूपी आसन शेषाच्या फणारूपी स्तंभावर आधारलेले आहे. तेव्हा मेरुपर्वत आणि सात सागर यांच्या तोलाच्याच मला हेच आसन योग्य आहे.'

कालिदास उज्जैनीस परत गेल्यानंतर 'कुन्तलेश काय करीत असतो?' असे विक्रमादित्याने विचारण्यावर कालिदासाने उत्तर दिले—

> **पिबति** मधुसुगन्धीन्याननानि प्रियाणां
> **त्वयि** विनिहितभारः कुन्तलानामधीशः ।।

(कुन्तलाधिपति तुझ्यावर राज्यकारभाराची जबाबदारी टाकून आपल्या प्रेयसींची मुखे चुंबीत असतो.)

तेव्हा विक्रमादित्याने त्यातील दोन शब्दांत किंचित फरक करून

पिबतु मधुसुगन्धीन्याननानि प्रियाणां
मयि विनिहितभारः कुन्तलानामधीशः ।

(तो तसे करीत राहो) असे उत्तर दिले.[११]

भांडारकरांनी या श्लोकांची संक्षिप्त चर्चा केली आहे.[१२] त्यांच्या मते हा कुन्तलेश म्हणजे वाकाटक नृपति द्वितीय प्रवरसेन होय. पूर्वीच्या हैदराबाद संस्थानच्या नैर्ऋत्येच्या प्रदेशाला 'कुन्तल' असे नाव होते. वाकाटकांनी हा प्रदेश जिंकला होता, म्हणून त्यांना 'कुन्तलेश' म्हणत. कालिदास द्वितीय प्रवरसेनाच्या सभेत विक्रमादित्याचा दूत किंवा वकील म्हणून गेला तेव्हा वरील घटना घडली असावी. कदाचित नंतरच्या काळात हे आणि यांसारखे कालिदासाने रचलेले इतर स्फुट श्लोक एकत्र करून 'कुन्तलेश्वरकाव्य' रचले असावे.

भांडारकरांच्या निधनाला आता तिसाहून अधिक वर्षे झाली. मध्यंतरीच्या काळात प्रस्तुत लेखकाच्या संशोधनाने या प्रकरणावर जास्त प्रकाश पडला आहे.[१३] वाकाटकांनी कधी काळी 'कुन्तलेश' पदवी धारण केली होती याला प्रमाण नाही. कोरीव लेखांवरून त्यांची कुन्तलाधिपाशी युद्धे होत.[१४] क्वचित वैवाहिक संबंधही घडून येत. द्वितीय प्रवरसेनाचा पुत्र नरेन्द्रसेन याने कुन्तलाधिपाच्या अज्झितभट्टारिका या कन्येशी विवाह केला होता असे बालाघाट ताम्रपटावरून[१५] कळते. तेव्हा वाकाटक आणि कुन्तलाधिपति एक असणे शक्य नाही. शिवाय चन्द्रगुप्त–विक्रमादित्य याचा दौहित्र द्वितीय प्रवरसेन याच्या दरबारी कालिदासाचा मागे वर्णिलेला अपमान होणे संभवनीय नाही. तेव्हा कुन्तलेश दुसरा कोणी असला पाहिजे.

कोल्हापूर, दौंड इत्यादी ठिकाणी काही वर्षांपूर्वी तीन ताम्रपट सापडले होते. त्यांचा साकल्याने विचार करता इ. स. च्या चौथ्या शतकापासून दक्षिण महाराष्ट्रात मानपुर येथे एक राष्ट्रकूट घराणे राज्य करीत होते असे स्पष्ट दिसते.[१६] या घराण्याचा मूळ पुरुष मानाङ्क हा असून त्याने आपल्या नावे मानपुर नामक नगर स्थापून तेथे आपली राजधानी केली होती. वर उल्लेखिलेल्या ताम्रपटांपैकी एकात मानाङ्काला 'मानाङ्कनृपतिः श्रीमान् कुन्तलानां प्रशासिता'[१७] असे म्हटले आहे. त्यावरून हा मानाङ्क कुन्तल देशावर राज्य करीत होता हे स्पष्ट दिसेल. कुन्तल देशात कृष्णा नदीचे खोरे आणि त्याच्या दक्षिणेचा सध्याचा महाराष्ट्र यांचा समावेश होत असे. दक्षिण महाराष्ट्रात सातारा, कोल्हापूर, सोलापूर या प्रदेशांवर या राष्ट्रकूटांचे राज्य होते. त्यांची राजधानी मानपुर हे सातारा जिल्ह्यातील माण तालुक्याचे मुख्य गाव माण असावे.[१८] त्या राष्ट्रकूटांच्या राजधानीत–मानपुर येथे – कालिदासाच्या 'कुन्तलेश्वरकाव्या'त वर्णिलेला पूर्वोक्त प्रसंग घडला असावा.

वरील विस्तृत विवेचनावरून भांडारकरांची मातृगुप्त, कालिदास आणि प्रवरसेन यांच्या विषयीची विधाने परीक्षणाच्या कसोटीस उतरत नाहीत हे दिसून येईल. या बाबतीत भांडारकरांच्या ग्रंथाने काहीही नवीन भर टाकली नाही.

संदर्भ टीपाः–

१. राजतरङ्गिणी 'बूल्वर ग्रन्थमाला', पृ. ७९.
२. कॉर्पस् इन्स्क्रिप्शनम् इंडिकॅरम् (कॉ. इ. इं.) खंड ३ (द्वितीयावृत्ति), पृ. ६८.
३. पूर्वोक्त, पृ. ७१.
४. पूर्वोक्त, पृ. ७१.
५. पूर्वोक्त, पृ. ७१. कल्हणाचा श्लोक असा–
वितस्तायां स भूपालो बृहत्सेतुमकारयत् ।
ख्याता ततः प्रभृत्येव तादृङ्नौसेतुकल्पना ।। राजतरङ्गिणी. ३.३५४.
६. कॉ. इ. इं., खंड ३, पृ. ७२.

७. आम्ही विदर्भात सापडलेली क्षत्रपांची अनेक नाणी न्यूमिस्मॅटिक सोसायटीच्या जर्नलमध्ये संपादिली आहेत.
८. याविषयी अधिक विवेचनाकरिता आमचा 'कालिदास' ग्रन्थ, तृतीयावृत्ती (१९७५), पृ. २६ इ. पाहा.
९. या ग्रन्थाचे नाव 'औचित्यविचारचर्चे'च्या काव्यमाला आवृत्तीत 'कुन्तेश्वरदौत्य' असे दिले आहे ते 'कुन्तलेश्वरदौत्य' असावे. पण ते योग्य दिसत नाही; कारण कालिदास विक्रमादित्याचा दूत होता, कुन्तलेश्वराचा नव्हता. भांडारकरांनी त्या ग्रंथाचे 'कुन्तलेश्वर-काव्य' हे नाव कोठून घेतले माहीत नाही.
१०. याची विस्तृत चर्चा 'कालिदास', पृ. ३७ इ. वर पाहावी.
११. पूर्वोक्त, पृ. ३८ इ.
१२. कॉ. इ. इं. खंड ३, पृ. ७१.
१३. 'कालिदास', पृ. ४१ इ.
१४. 'वाकाटक नृपति आणि त्यांचा काल', पृ. ३५१ आणि ३५३.
१५. पूर्वोक्त, पृ. ३०६.
१६. एपिग्राफिया इंडिका, खंड ३७, पृ. २०.
१७. सध्या ते उद्ध्वस्त झाले आहे. पण कॉन्स्टेबलच्या हॅंड ॲटलास (ई. स. १८९३) मध्ये ते दाखविले आहे.






साभार पोच

* **येळकोट** – (कथासंग्रह) वामन होवाळ, छत्रपती प्रकाशन, प्रार्थना समाज, गिरगाव, मुंबई ४००००४; १९८२; पृ. १४४; किं. १० रु.

* **नीलशैल** (कादंबरी) – सुरेन्द्र महान्ति; अनु. वसुधा माने; नॅशनल बुक ट्रस्ट इंडिया, नवी दिल्ली; १९८२; पृ. २५४; किं. १८ रु.

* **मी आणि बालकवी** – पार्वतीबाई ठोंबरे; श्री विद्या प्रकाशन, पुणे ३०; १९८२; पृ. ८०; किं. १५ रु.

* **गांधीदर्शन** – प्र. रा. दामले, शुभदा-सारस्वत पब्लिकेशन्स, ६७ पाटील इस्टेट, पुणे ४११००५; १९८२; पृ. १६४; किं. २० रु.

* **सात भारतीय नेते** – प्र. रा. दामले, शुभदा-सारस्वत पब्लिकेशन्स, पुणे ४११००५; १९८१; पृ. ९२; किं. १२ रु.

* **कन्टेम्परररी इंडिया** : सोशिओ-इकॉनॉमिक अॅन्ड पोलिटिकल प्रोसेसीस – एडिटोरियल कमिटी, डिपार्टमेंट ऑफ पॉलिटिक्स अॅन्ड पब्लिक अॅडमिनिस्ट्रेशन, युनिव्हर्सिटी ऑफ पूना, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे ३०; १९८२; पृ. ४७७; किं. १०० रु.

* **चेरीचा मळा** – आन्तोन चेखोव, अनु. सुमति कानिटकर, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ३०; १९८२; पृ. ८५, किं. १० रु.

* **चौफेर** – माधव गडकरी; श्री विद्या प्रकाशन, पुणे–३०; १९८२; पृ. ३१८; किं. ४५ रुपये.

* **केशवराव जेधे** – य. दि. फडके; श्री विद्या प्रकाशन, पुणे ३०; १९८२; पृ. २७८; किं. ४० रु.

* **जडवाद** – मानवेन्द्रनाथ रॉय, अनु. बा. रं. सुंठणकर; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे ३०; १९८२; पृ. २३८; किं. २० रुपये.

* **मोती ज्याच्या पोटी** (कादंबरी) मधुकर केचे; श्री विद्या प्रकाशन, पुणे ३०; १९८२; पृ. ९९; किं. १५ रुपये.





राष्ट्रीय महाकवी सुब्रह्मण्य भारती

मो. दि. पराडकर

तामिळभाषी जनतेत स्वातंत्र्यप्रेमाची ज्योत तेवत ठेवणाऱ्या सुब्रह्मण्य भारती या कवीची जन्मशताब्दी या वर्षी भारतात सर्वत्र साजरी केली जात आहे. तामिळनाडूचे मुख्यमंत्री श्री. एम्. जी. रामचन्द्र यांनी या महाकवीच्या जीवनावर एक चित्रपट काढण्याचा आपला संकल्प व्यक्त केलेला आहे. तामिळनाडूच्या तिरुनलवेली जिल्ह्यातील एट्टयपुरम् या महाकवीच्या जन्मग्रामी जन्मशताब्दिसमारंभ सरकारी स्तरावर तीन दिवस साजरा केला गेला व या समारंभात तामिळनाडूचे राज्यपाल श्री. सादिक अलि, मुख्यमंत्री श्री. एम्. जी. रामचंद्र ह्यांच्याबरोबर कर्नाटकचे मुख्यमंत्री श्री. गुंडूराव, केरळच्या राज्यपाल श्रीमती ज्योति वेंकटाचलम् व पंजाबचे मुख्यमंत्री श्री. दरबारासिंग ह्यांनी भाग घेतला. इतकेच नव्हे, तर अनेक लेखक, पत्रकार व कलावंत ह्यांनी महाकवी भारतीच्या कवितांचा अहमहमिकेने आस्वाद घेतला. जन्माने ब्राह्मण असूनही हरिजन व शूद्र यांच्यावर मनापासून प्रेम करणाऱ्या व समाजातील रूढींविरुद्ध बंड करणाऱ्या या कवीची बूज राखली जावी हे योग्यच आहे.

तिरुनलवेली जिल्ह्यातील एट्टयपुरम् या गावात ११ डिसेंबर १८८२ रोजी जन्मलेल्या या मुलाचे नाव होते सुब्रह्मण्यन् अय्यर. वडील श्री. चिन्नास्वामी अय्यर हे एट्टयपुरम्च्या राजाच्या पदरी काम करीत होते. बालक सुब्रह्मण्यम्ला पाचव्या वर्षीच मातृवियोग सहन करावा लागला. तिरुनलवेलीच्या हायस्कुलात नवव्या इयत्तेपर्यंत या बालकाचे शिक्षण झाले. कवित्वाच्या अंकुराची प्रचीती मात्र या काळातच आली. एट्टयपुरम्ला राजाच्या दरबारात भरलेल्या कविसंमेलनात या बालकाने आपली ओजपूर्ण कविता म्हणून दाखवून जमलेल्या कवींकडून शाबासकी मिळविली. इतकेच नव्हे, तर ह्याच कविसंमेलनात सुब्रह्मण्यन् अय्यरना 'भारती' हे नाव मोठ्या गौरवाने बहाल करण्यात आले.

तत्कालीन प्रथेप्रमाणे पंधरा वर्षांच्या 'भारती'चा विवाह सन १८९७ मध्ये सात वर्षांच्या चेल्लम अय्यरशी झाला. विवाहाची नवलाई ओसरते न ओसरते तोच १८९८ मध्ये चिन्नास्वामी अय्यर यांचे निधन झाल्यामुळे 'भारती'ने आपल्या पत्नीला माहेरी पाठवून काशीत राहणाऱ्या आपल्या आत्याकडे राहण्याचा निर्णय घेतला. ओढग्रस्त परिस्थिती कायमच राहिली. तरीही अलाहाबाद विद्यापीठाच्या प्रवेश-परीक्षेत संस्कृत आणि हिंदी हे विषय घेऊन 'भारती'ने प्रथमश्रेणी मिळविली. काशीतील सन १९०२ पर्यंतच्या वास्तव्यात 'भारती'च्या क्रांतिकारक विचारांना आकार आला. तत्कालीन ब्राह्मणी आचारांच्या चौकटीत वागणे त्यांना पसंत नव्हते. दाढी आणि मिशा वाढविण्याची त्यांनी केलेली सुरुवात ही त्यांच्या बंडखोरीचीच निदर्शक होती. ते ज्यांच्याकडे राहत होते, त्या आत्याबाईंच्या यजमानांना ही बंडखोरी पसंत नसावी यात नवल नाही. परंतु आत्याबाईंच्या अकृत्रिम स्नेहाच्या जोरावर 'भारतीं'ना निर्वेधपणाने अभ्यास करता आला व या काळातच त्यांच्या प्रखर व्यक्तित्वाला अध्ययनाचे पाठबळ मिळाले. थोड्याच काळात मल्याळम्, तेलगू, उर्दू, बंगाली व फ्रेंच या भाषाही त्यांनी आत्मसात केल्या. स्पृश्यास्पृश्यतेला विरोध करून त्यांनी समाजसुधारणेच्या कार्याची सुरुवातही काशीतील वास्तव्यातच केली.

सन १९०२ नंतर एट्टयपुरम्च्या राजाच्या निमंत्रणाला मान देऊन 'भारती' आपल्या गावी परत आले व राजदरबारात राजाला वर्तमानपत्रे व इंग्रजी पुस्तके वाचून दाखविणे व प्रसंगी विद्वानांशी शास्त्रार्थ करणे वगैरे कामे करू लागले. यासाठी त्यांना दरमहा १२ रुपये वेतन मिळे. त्या काळाच्या मानाने ही प्राप्ती खचितच चांगली होती. मात्र राजदरबारातील विलासप्रियता व तिथल्या नोकरांचे परस्पर हेवेदावे यांचा तिटकारा आल्यामुळे त्यांनी ही सुखाची नोकरी





सोडून दिली व सन १९०४ मध्ये मदुरा येथील सेतुपति हायस्कुलात तामिळ शिक्षकाची नोकरी पत्करली. येथेच 'विवेकभानु' या विख्यात साहित्यिक तामिळ मासिकात त्यांची पहिली कविता प्रकाशित झाली. ही कविता इतकी गंभीर होती, की 'विवेकभानु' च्या संपादकांना अर्थ स्पष्ट करणारी स्वतंत्र टीप जोडावी लागली. सत्याला सामोरे जाणे आणि तथ्यांचे ग्रहण करणे या दोन्ही प्रवृत्तींमुळे कवी 'भारती' विचाराने बंडखोर बनले. तीन महिन्यांच्या अल्पमुदतीत त्यांना शिक्षकाच्या नोकरीचे बंधनही असह्य झाले आणि नोकरीची बेडी तोडून टाकून ते मद्रासला आले. त्या वेळी मद्रासहून श्री. जी. सुब्रह्मण्यम् ह्यांच्या संपादकत्वाखाली गांधीवादी विचारसरणीचे समर्थन करणारे 'स्वदेश मित्रन्' हे तामिळ दैनिक निघत होते. 'भारतीं'च्या लेखनातील प्रामाणिकपणाची व तेजस्वितेची कल्पना असल्यामुळे श्री. जी. सुब्रह्मण्यम्नी त्यांची नियुक्ती सहसंपादक म्हणून केली. यामुळे थोडेफार स्थैर्य निर्माण झाले आणि 'भारती' सपरिवार तामिळनाडूच्या त्रिप्लिकेन येथे राहू लागले. श्री. सुब्रह्मण्यम्ना 'भारतीं'च्या उग्रतेकडे झुकणाऱ्या विचारांची जाणीव होती व म्हणूनच राजनीतिक विषयांऐवजी त्यांनी 'भारतीं'कडून जाति-प्रथा, स्त्री-शिक्षण, विधवा-विवाह, रूढिवाद इत्यादी सामाजिक विषयांवर लेख लिहून घेण्यास सुरुवात केली.

यातूनच क्रांतिकारक पत्रकार किंवा संपादक म्हणून 'भारती' लोकांसमोर आले. सन १९०५ मध्ये वंगभंगाविरुद्ध चळवळ संपूर्ण देशात निर्माण झाली. त्याची झळ तामिळनाडूलाही लागली व स्वदेशी आंदोलनात 'भारतीं'नी अहमहमिकेने भाग घेतला. एका मित्राच्या सहकार्याने फक्त स्वदेशी माल विकणारे एक दुकान त्यांनी काढले. 'स्वदेशमित्रां'शी संबंध असल्यामुळे 'भारतीं'च्या भाषेलाही बहर आला. परंतु त्यांच्या विचारांची उग्रता 'स्वदेशमित्रा'च्या व्यवहारचतुर व सौम्य प्रकृतीच्या संपादकांना अडचणीची वाटू लागली. ह्याची जाणीव झाल्यामुळे 'भारतीं'नी स्वदेशमित्रन्च्या जबाबदारीतून अंग काढून घेतले. सन १९०६ मध्ये श्री. एस्. एन्. तिरुमलाचारी यांनी राजकारणातील जहाल मतवादाचा पुरस्कार करणाऱ्या आपल्या 'इंडिया' या साप्ताहिकाचे संपादक म्हणून 'भारतीं'ना नेमले. यामुळे 'भारतीं'ना लोकमान्य टिळकांच्या विचारसरणीचे समर्थन करण्याची व जनतेत क्रांतीचे विचार प्रसृत करण्याची चांगली संधी मिळाली. साप्ताहिकाचे संपादक या नात्याने तत्कालीन राजनीतिक सभांत सहभागी होऊन आपल्या राष्ट्रीय कवितांचे गायन करण्याचा त्यांचा क्रम चालूच राहिला. सन १९०७ च्या सूरत अधिवेशनासाठी 'भारती' मद्रासहून सूरतला गेले आणि त्यांची लोकमान्य टिळक, लाला लजपतराय, बाबू अरविंद यांच्याशी गाठ पडली. या सगळ्याचा परिणाम 'इंडिया' साप्ताहिकाच्या अंकात उत्तरोत्तर प्रकर्षाने दिसू लागला व या साप्ताहिकाने सरकारची इतराजी ओढवून घेतली. नाममात्र संपादकाना कैद भोगावी लागली व प्रत्यक्ष 'भारतीं'वरही कैद भोगण्याची पाळी आली होती. परंतु काही हितचिंतक मित्रांचा सल्ला स्वीकारून ते पांडेचरीला गेल्यामुळे कैद टळली. पांडेचरीहूनही काही काळ 'इंडिया'चे संपादन त्यांनी चालूच ठेवले. परंतु हळूहळू सरकारी नियंत्रणामुळे 'इंडिया' साप्ताहिक वाचकांपर्यंत पोहोचेनासे झाले व अखेर १९१० मध्ये त्याचे संपादन बंद करावे लागले.

'प्रारब्धमुत्तमजना न परित्यजन्ति' या न्यायानुसार पांडेचरीतील अरविंद घोषांच्या क्रांतिकारी 'कर्मयोगिन्' पासून प्रेरणा घेऊन 'भारतीं'नी 'कर्मयोगी' नावाच्या मासिकाचे प्रकाशन सुरू केले. 'कर्मयोगी'तील विचारांची प्रखरता सरकारला मानवणे शक्यच नव्हते. लौकरच सरकारी ससेमिरा पाठीमागे लागल्यामुळे 'कर्मयोगी'लाही आपला गाशा गुंडाळावा लागला. संपादकांपुढे आर्थिक संकटे दत्त म्हणून उभी राहिली आणि ह्याला कंटाळून २० नोव्हेंबर १९१८ ला 'भारतीं'ना पांडेचरी सोडून मद्रासला परत जावे लागले. इंग्रज सरकारचा रोष होताच. त्यांच्यावर कडलूरच्या जेलमध्ये कैदी म्हणून राहण्याचा प्रसंग आला. परंतु श्री. ए. रंगास्वामी अय्यंगार यांच्या प्रयत्नांमुळे १४ डिसेंबर १९१८ ला त्यांची जेलमधून सुटका झाली व ते एट्टयपुरम्ला काही काळ व तिरुअनंतपुरम्ला थोडे दिवस आपल्या मित्रांबरोबर राहिले.

सन १९१९ मध्ये मद्रासला राजाजींच्या निवासस्थानी त्यांची महात्मा गांधीशी भेट झाली. या भेटीतच महात्मा गांधींना 'भारतीं'च्या प्रतिभेची ओळख पटली व त्यांनी राजाजींना अशा प्रतिभावंतांची जपणूक करण्याचा सल्ला दिला. 'भारती'ही गांधीच्या व्यक्तित्वाने प्रभावित झाले आणि त्यांच्या कार्याला काव्यबद्ध आदरांजली अर्पण करण्याच्या निमित्ताने 'गांधीपंचकम्'ची निर्मिती झाली. या कवितेत गांधींच्या विचारसरणीला वंदन करताना 'भारती' म्हणतात—

हत्याकारक युद्धमार्गकी तूने निन्दा की थी,
सत्यधर्मके पथको तूने अपनी स्वीकृति दी थी।
असहयोगकी राहमें चलकर भारत उन्नत होगा,
वैरमार्गको भूल जगत भी धर्मसे जीवित होगा।
(हिन्दी भावानुवाद–डॉ. पी. जयरामन्)

सन १९२० पासून कवी भारती मद्रासमध्येच राहू लागले व त्यांच्या गद्य-पद्य रचना 'स्वदेशमित्रन्' मध्ये प्रकाशित होऊ लागल्या. जातिवाद आणि रूढिप्रियता यांचा त्या काळी जनतेवर फार मोठा पगडा होता आणि त्या काळातच संपादक, पत्रकार व सृजनशील लेखक म्हणून भारतींनी तामिळभाषी जनतेच्या मनात क्रांतीची बीजे पेरली व देशभक्तीची गीते गाऊन जनतेला जागृत करण्याचा प्रशंसनीय प्रयत्न केला. लोकमान्य टिळकांचे ते अनुयायी होतेच. तत्कालीन भारतीय नेते लाला लजपतराय यांना त्यांना आदरांजली वाहिली.

पांडेचरीच्या प्रवासाने व १९०८ ते १९१८ या काळातील पांडेचरीतल्या मुक्कामाने भारतींच्या कवित्वाला प्रेरणा दिली. समुद्राच्या किनाऱ्यावरील नैसर्गिक सौंदर्याने व शांत वातावरणाने प्रभावित होऊन त्यांनी 'कुयिल पाट्टु' म्हणजे कोकिळ–गीत व 'कण्णन् पाट्टु' म्हणजे कृष्ण-गीत ही आपली काव्ये जनतेला सादर केली. हे गाजलेले नाट्य–काव्यही याच काळातले 'मुक्त बने रहना तुम सीखो इस छोटे से पंछी से' (हिन्दी अनुवाद) ही स्वातंत्र्याची अभिलाषा व्यक्त करणाऱ्या या कवीची भक्तिपर रचनाही उल्लेख करण्याच्या योग्यतेची आहे. 'कण्णन्-पाट्टू' मध्ये कृष्णाबद्दलची भक्तीची भावना व्यक्त करणाऱ्या या कवीने हिन्दी कवी सुरदासाप्रमाणे कृष्णाला एक सखा म्हणून जसे आळवले, तसेच कृष्ण हा स्वामी व भक्त हा त्याचा सेवक या भूमिकेतूनही काव्यरचना केली. कृष्णाकडे एक प्रशासक या दृष्टीनेही त्यांची थोडी पद्यरचना आढळते. मधुराभक्तीनुसार कृष्ण हा प्रियकर व भक्त म्हणजे त्याची प्रियतमा हा एक निराळा आविष्कारही या कवीच्या रचनेत आढळतो.

कवी भारती हे भक्त तर होतेच; परंतु योगिराज श्रीअरविंद यांच्या संपर्कामुळे अद्वैत वेदान्ताशी त्यांची मनोभूमिका मिळती-जुळती झालेली दिसते. पांडेचरीतील निवासाच्या काळात कवी भारती त्यांच्याशी वेद, उपनिषदे व गीता यांसंबंधीची चर्चा करीत असत व श्रीअरविंदांच्या सांगण्यावरून भारती त्यांना प्राचीन तामिळ काव्ये, नामनवार व आलवार संतांची गीते गाऊन दाखवीत असत. यामुळे तत्त्वज्ञान व कविता यांचा एक मनोज्ञ संगम भारतींच्या काव्यात आढळतो. यामुळेच अल्ला, येशू ख्रिस्त, राम आणि कृष्ण या सर्वांकडे समान आदराच्या दृष्टीने बघण्याची प्रवृत्ती यांच्या काव्यात दृग्गोचर झाल्यावाचून राहत नाही—

शून्यमें उड़ते पक्षी मैं हूँ।
भूपर चरते पशुगण मैं हूँ।
बनमें बढ़ती विर पी मैं हूँ।
अनिल उदधि नर भी मैं हूँ।
इस असत्यका कारण मैं हूँ।
ज्ञान ज्योतिमें चढ़ता मैं हूँ।
विविध वस्तुमें तन्मय होकर
ज्ञान ज्योति बन रमता मैं हूँ।।

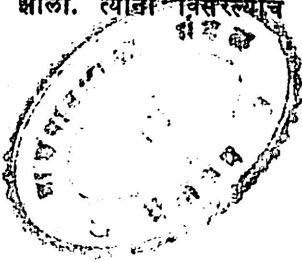
असे अद्वैती तत्त्वज्ञानाच्या चौकटीत बसणारे वस्तुतः 'अहं वै मनुरभवं सूर्यश्च' या उपनिषद्वचनाची आठवण आणून देणारे उद्गार त्याशिवाय उपपन्न कसे होणार?

भारतींची प्रतिभा बहुमुखी होती. त्या प्रतिभेचा विलास कवितेपुरता मर्यादित नव्हता. 'स्वमचरितै' सारखी आत्मकथा, भारती अरुपत्तारु-तोत्तितर पा डल्डल्, मायये पषित्तल (मायेची निंदा) यांसारख्या कृतींचा व निबंधांचाही अंतर्भाव त्यांच्या रचनांत होतो हे लक्षात ठेवण्यासारखे आहे. तामिळनाडूमधल्या हरिजनांच्या घरी जाऊन त्या काळात त्यांना धीर देणारे, त्यांच्यावर खरे प्रेम करणारे भारती व–

'शंख बजाओ, पागल उसका शास्त्र,
भूतका वाक्यसमूह
जो कि सोचता मरनेपर
हमको शिवपद—वैकुंठ मिलेगा
जगपर ही इस जीवनमें
शुद्ध ज्ञानके जो भोगी,
मुक्ति मिलेगी उनको,
शंख बजाओ'
(भारती शंगु पद)

असे वैचारिक प्रगतीचे निदर्शक उद्गार काढणारे भारती हे खरे क्रियाशील समाजसुधारक होते हे मान्य करावे लागेल.

समाजसुधारक वैयक्तिक जीवनात कसे वागतो याला जास्त महत्त्व देणे योग्य असे 'मनसा चे पदुट्ठेन भासति वा करोति वा। ततो नं दुक्ख-मन्वेति चक्कं व वहतो पदम्' धम्मपदात भगवान बुद्धाने म्हणून ठेवले. प्रत्यक्ष आचरणात सुब्रह्मण्य भारती हे सहृदयतेची मूर्ती होते अशी त्यांच्या संबंधितांची साक्ष आहे. तंगम्मा भारती व शकुंतला भारतींनी (या त्यांच्या कन्या—कवयित्री होत्या) "आमचे अप्पा जन्मभर गरीबच राहिले. परंतु ज्या ज्या वेळी त्यांच्याजवळ पैसे असत, त्या त्या वेळी आपल्या कुटुंबातील लोकांच्या अडचणी विसरून गरजूंना वाटून देत असत" ही आठवण सांगितली. एकदा पत्नी चेल्लमच्या सांगण्यावरून तिला साडी आणण्यासाठी पैसे घेऊन गेले. घरी उशीरा परततांना त्यांच्या हातांत पुस्तकांचा एक गठ्ठा होता. त्यांनी पत्नीला बोलावून सांगितले, 'आज मी किती चांगली पुस्तके आणली ते बघ.' पत्नीने विचारले, "आणि माझ्या साडीचे काय झाले?" मग त्यांना आठवण झाली. त्यांनी विसरल्याचे कबूल केले आणि म्हटले, "हरकत नाही. साडीपेक्षा ही पुस्तके अधिक मोलाची आहेत."



व्यवहारांत सहृदयतेने वागणाऱ्या या वेदान्ती भक्ताने आपल्या सर्वांभूती आत्मा एकच या भावनेने मद्रासच्या पार्थसारथी मंदिरातील हत्तीवर मनोभावाने प्रेम केले. दररोज त्याला स्वतःच्या हाताने नारळ व फळे खायला घालण्याचा त्यांचा रिवाज होता. सन १९२१ च्या जूनमध्ये अचानक तो हत्ती पिसाळला आणि त्याने त्यांना उचलून फेकून दिले. त्या दिवसापासून त्यांची प्रकृती जी बिघडली, ती पूर्ववत कधीच होऊ शकली नाही. १२ सप्टेंबर १९२१ रोजी त्यांची प्राणज्योत मालवली व तामिळ भाषा आणि साहित्य एका क्रान्तिकारी, राष्ट्रीय वृत्तीच्या व प्रगमनशील समाजसुधारकाला, कृतिशील साहित्यिकाला मुकले. भाषिक अहंकारापायी राष्ट्रीय एकात्मतेला तडा जाईल व स्वतंत्र भारताचे दोन तुकडे होतील की काय अशी भीती तूर्त निर्माण झालेली आहे. या काळात भारताच्या सांस्कृतिक एकात्मतेचा

गंगातट का गेहूँ लेकर
कावेरी तटके पानकी पत्ती देंगे।
वीर मराठों के गीत लेकर
चेर देशके हाथी दाँत देंगे।
राजस्थानी वीरों को
कर्नाटक का सोना देंगे।
काशी के पण्डित की वाणी
काञ्ची में सुनने हम यंत्र बनाऐंगे।

या काव्यमय व प्रेरणादायक शब्दांत उद्घोष करणाऱ्या या भारतीय एकात्मतेच्या खऱ्या अग्रदूताला त्याच्या जन्मशताब्दीच्या निमित्ताने ही आदरांजली.

वाचकांचा पत्रव्यवहार

मा. संपादक, नवभारत यांस

स. न. वि. वि.

'नवभारत' मासिकाच्या ऑक्टोबरच्या अंकात बुद्धिप्रामाण्यवादाचे मी वैज्ञानिक दृष्टिकोनामधून तात्त्विक परिशीलन केले होते. श्री. अनिरुद्ध कुलकर्णी यांनी आपल्या पत्रात ('नवभारत', नोव्हेंबर ८२) या प्रश्नाकडे बघण्याकरिता एक नवीन दृष्टिकोन सुचविला आहे. याच महिन्याच्या अंकाच्या संपादकीयामध्ये या विषयावर सखोल ऊहापोह करण्यात आला आहे. सामाजिक परिवर्तनाच्या दृष्टीने या प्रश्नाला एक व्यावहारिक दृष्ट्या महत्त्वाची अशी बाजू आहे. त्याबद्दल काही उल्लेख आला नाही. या संदर्भात मला काही विचार सुचले, ते असे : मनुष्याच्या जीवनात त्याला तर्क व चिकित्सक बुद्धी यांची जशी आवश्यकता लागते, तशी श्रद्धेची पण जरूर असते. आस्तिक लोकांची श्रद्धा ईश्वरावर असते, तर नास्तिक लोकांची त्यांच्या सद्प्रवृत्तीवर व सद्‌विवेक बुद्धीवर श्रद्धा असते. वैज्ञानिकाची श्रद्धा प्रयोगजन्य प्रत्यक्ष अनुभवावर असते. श्रद्धा कोणत्या प्रकारची आहे हा प्रश्न महत्त्वाचा नाही; कारण कोणत्याही प्रकारच्या श्रद्धेमध्ये तर्कबाह्य अंश असतो, हे विचार केल्यानंतर लक्षात आल्यावाचून राहत नाही. आस्तिक मनुष्याच्या श्रद्धेनुसार त्याचा धर्म निश्चित होत असतो व धर्मामुळे, त्याच्या श्रद्धेचे स्वरूप ठरत असते. मनुष्याचा धर्म हा तो व त्याचा 'ईश्वर' यांमधील सर्वस्वी द्विसंबंधी प्रक्रिया असावी. पण प्रत्यक्षात ते तसे असत नाही. त्याचा धर्म व श्रद्धा यांनुसार त्याची राजकीय, सामाजिक व नीतिविषयक मूल्ये यांचे स्वरूप ठरत असते. कोणता आहार योग्य आहे तर कोणता निषिद्ध आहे अशा गोष्टीपासून ते थेट कुटुंबव्यवस्था तसेच नीतिअनीतीच्या नियमांपर्यंत धर्म वा श्रद्धा यांचा प्रभाव पडत असतो. विज्ञानामध्ये अंतिम सत्य नसल्यामुळे अनुभवानुसार आपल्या मीमांसेत, विचारात बदल करण्यास वैज्ञानिक नेहमीच तयार असतो. कारण कोणत्याही मीमांसेची सार्थता तपासून पाहण्याकरिता त्याजजवळ प्रयोगसिद्ध अनुभव हा निकष असतो. पण तसा प्रकार धर्माने वा श्रद्धेने घालून दिलेल्या नियमाबद्दल होत नाही. हे नियम स्वयंभू नसतात. ते अखेर कोणीतरी मानवानेच भूतकाळात त्यावेळी अस्तित्वात असलेल्या परिस्थितीच्या संदर्भात ठरवलेले असतात. जीवन गतिशील आहे, परिस्थितीत सारखा बदल होत असतो, त्यामुळे कालानुसार त्यांपैकी बहुसंख्य नियम-तत्त्वे (कदाचित मूल्ये सुद्धा) कालबाह्य व संदर्भहीन होत असतात. इलियट या इंग्रज कवीने सुद्धा याची खालील शब्दांत दखल घेतली आहे. तो लिहितो :

'And what is actual is actual only for one time and only for one place'

याचा अर्थ असा :

'आणि जे प्रत्यक्ष सत्य आहे, ते सत्य फक्त एका कालाकरिताच असते आणि फक्त एका स्थानाकरिताच असते.

तत्त्वे व विचार कालबाह्य झाले, तरी त्यांमध्ये बदल करण्यास लोकांचा विरोध राहतो आणि मग हे कालबाह्य विचार रूढीच्या स्वरूपात अतिरेकी किंवा अंध श्रद्धेचा भाग बनून प्रतिगामी स्वरूप धारण करतात. हिंदू धर्मामधील आचारतत्त्वांत सुधारणा वा बदल घडवून आणण्याचे प्रयत्न अनेक थोर विचारवंतांनी सतत केल्याचे आढळते; पण दुर्दैवाने इंग्रजी संस्कृतीबरोबर संबंध येईतोपर्यंत मूळ हिंदू आचार-विचारप्रवाहाचे स्वरूप बहुतांशी तसेच राहिले. सुधारणा करू पाहणाऱ्या मनुष्याचे फक्त वेगवेगळ्या पंथांत विभाजन झाले. मनुष्याने जर विज्ञाननिष्ठ दृष्टिकोन वाढत्या प्रमाणात स्वीकारला, तर आवश्यक असे वैचारिक बदल घडवून आणण्यात अडचण पडणार नाही. कालबाह्य झालेल्या कल्पनांची तपासणी बुद्धिप्रामाण्यवाद या निकषावर करून त्याचा स्वीकार की अस्वीकार करावयाचा, हे ठरविता येईल. हिंदू धर्मामध्ये समुद्रपर्यटनावर बंदी, विधवांचे केशवपन, सतीची चाल, स्पर्श झाल्याने किंवा

काहीतरी खाल्याने धर्म बुडतो ही कल्पना, अस्पृश्यतेची कल्पना अशा अनेक कल्पना रूढ बनून अनेक वर्षे हिंदू समाजाच्या प्रगतीच्या आड येत आहेत, असे इतिहासावरून स्पष्ट दिसते. याच कालबाह्य कल्पनांच्या प्रभावामुळे भारतात विज्ञानामध्ये प्रगती झाली नाही. स्वतंत्र ग्रंथनिर्मिती व विचार यांस योग्य ते महत्त्व मिळाले नाही. भारत तांत्रिक दृष्टचा मागासलेला राहिला व कदाचित याच कारणामुळे त्याचे राजकीय स्वातंत्र्य पण दीर्घकाळपर्यंत संपुष्टात आले असावे. त्यामुळे इतिहासाची पुनरावृत्ती होऊ नये म्हणून, समाज प्रगतिशील असावा व त्याचे कार्य योग्य प्रकारे चालावे म्हणून बुद्धिप्रामाण्यवादाचा सतत उपयोग केला पाहिजे व त्याबद्दल प्रचार करावयास पाहिजे, याबद्दल शंका नाही.

– व. त्रिं. चिपळोणकर

मा. संपादक, नवभारत यांस,

स. न. वि. वि.

नोव्हेंबर ८२ च्या 'नवभारता'त छापलेल्या प्राध्यापक ना. रा. दुंडगेकरांच्या 'सुखनाट्याचे स्वरूप' या लेखाने मी गोंधळात पडलो. माझ्या काही प्रतिक्रिया अशा–

१. 'नाटक' आणि 'नाट्य' या परिभाषा एकमेकींच्या पर्यायी ठरू शकतात का ? मला वाटते, नाही. रंगभूमीवरचे ते नाटक. नाट्य त्याहून वेगळे.

२. प्राचीन म्हणजे ग्रीक-संस्कृत नाटके आणि आधुनिक म्हणजे शेक्सपीअर, शॉ किंवा गडकऱ्यांची नाटके हे समीकरण रास्त नाही. प्रा. दुंडगेकरांनी 'झपाटचाने पसरत चाललेले औद्योगीकरण, निरनिराळ्या शास्त्रांतील प्रगती... समर्थ व जिद्दीचा कलावंतच ही गुंतागुंत नाटचबद्ध करू शकतो' म्हटले. या संदर्भात तेंडुलकर, कर्नाड, खानोलकर, डॉ. भारती, मीलर, टी. एस. इलियट अशी नावे घ्यावीत.

३. एकांकिका किंवा इतर एकात्म कलाप्रकारांचे वाटल्यास 'ट्रेजेडी'–'कॉमेडी'त विभाजन करता येईल. विस्तृत आशयफलकाच्या अनेकात्म कलाकृतींना मोजायला जुन्या फूटपट्ट्या थिटचा पडतात.

४. 'सुखांतिका' किंवा 'सुखात्मिका' या शब्दांतून ग्रीकांना अभिप्रेत असणारी 'कॉमीडी'ची संकल्पना व्यक्त होत नाही तेव्हा दुंडगेकर 'सुखनाटच' शब्द सुचवतात. हा शब्द (सुखनाटच) तर त्याहूनही कोता वाटतो. कादंबरी, चित्रपट किंवा काव्य सोडाच, खुद्द नाटकालाही हा शब्द पुरा वाटत नाही. दुंडगेकरांनी या लेखात सुखनाटचाची जी संकल्पना मांडली आणि मूळ 'कॉमेडी'च्या आशयापासून दुरावत दुरावत शॉला कॉमेडीयन ठरवून टाकले, हे पटत नाही, खटकते.

५. नाटकाच्या बाबतीत अव्वल आणि अस्सल शोधण्यासाठी या देशात प्रथम मराठी रंगभूमीचा अभ्यास महत्त्वाचा मानला जातो. रंगभूमीवर लिहिणाऱ्या मराठी टीकाकारांनी हे भान अखंड ठेवावे.

– श्रीराम मुन्धे

चुकीची दुरुस्ती

नवभारताच्या नोव्हेंबर ८२ च्या अंकात श्री. अनिरुद्ध कुलकर्णी ह्यांचे एक पत्र प्रसिद्ध करण्यात आले आहे. त्यातील तिसऱ्या परिच्छेदात (कॉलम पहिला, ओळ तिसरी) 'कार्ल मार्क्स हा ह्या भूमिकेचा महत्त्वाचा प्रतिनिधी मानता येईल' असे वाक्य आहे. ते वास्तविक 'कार्ल यास्पर्स हा ह्या भूमिकेचा महत्त्वाचा प्रतिनिधी मानता येईल' असे हवे. अनवधानाने झालेल्या ह्या चुकीबद्दल दिलगीर आहोत. – संपादक

सार-संकलन

क्रेमलिनमध्ये नवी विटी

लिओनिड ब्रेझ्नेव्ह यांच्या दफनानंतर थोड्याच वेळात युरी अँड्रोपॉव्ह (६८) यांची सोव्हिएट कम्युनिस्ट पक्षाचे प्रमुख सचिव ,(जनरल सेक्रेटरी) म्हणून नियुक्ती झाली. स्वतः ब्रेझ्नेव्ह यांची निवड वेगळी होती. कॉन्स्टन्टिन चेर्नेको हे आपल्यामागून ह्या पदावर यावे अशी त्यांची इच्छा होती. पण आपला पाठिराखा नाहीसा झाल्यानंतर सत्तेची सूत्रे चेर्नेको यांच्या हातून निसटली.

अँड्रोपॉव्ह वरचढ ठरले याचे कारण असे, की त्यांना पाठिंबा देणारा असा एक गट पक्षात संघटित करण्याची खबरदारी त्यांनी घेतली होती. रशियन शस्त्रदलाचा, म्हणजे संरक्षणमंत्री मार्शल उस्तिनॉव्ह यांचा पाठिंबाही त्यांनी मिळविला असणार.

अँड्रोपॉव्ह यांच्या हाती सत्तेची सूत्रे देताना "यापुढे पक्षात सामूहिक रीतीने सर्व कारभार करण्यात यावा ह्याला आता दुप्पट, तिप्पट महत्त्व प्राप्त झाले आहे" असे जे उद्‌गार चेर्नेको यांनी काढले ते अर्थपूर्ण आहेत. स्टालिनची एकतंत्री राजवट आता भूतकालात जमा झाली आहे. धोरण-विषयक निर्णय सममतीवर (कॉन्सेन्सस) आधार-लेले असावेत हे तत्त्व ब्रेझ्नेव्ह यांनी आणि त्यांना प्रमुख नेता म्हणून १९६४ मध्ये निवडणाऱ्या मंड-ळींनी रूढ केले होते. प्रमुख नेता यापुढे समानां-तील पहिला म्हणूनच वावरू शकेल. याची आठवण अँड्रोपॉव्ह यांना करून देण्यात आली आहे.

अँड्रोपॉव्ह यांचे वय त्यांना प्रतिकूल आहे. ब्रेझ्नेव्ह यांच्यापेक्षा ते केवळ सात वर्षांनी लहान होते आणि हृदयविकाराची व्यथाही आहे. पन्ना-शीत असलेले आणि साठी न गाठलेले असे पक्ष व सरकार यांमधील त्यांचे कित्येक कर्तबगार सहकारी पॉलिट-ब्यूरोचे सदस्य आहेत. त्यांच्या महत्त्वाकांक्षेला आवर घालणे हे अँड्रोपॉव्ह यांचे पहिले काम राहील. यात त्यांना अपयश आले तर त्यांची नेमणूक तात्पु-रती–दोन एक वर्षांपुरती–होती असेही निष्पन्न होणे शक्य आहे.

अँड्रोपॉव्ह यांच्यापुढे असलेले दुसरे काम म्हणजे स्वतःची ओळख सोव्हिएट जनतेला आणि बाहेरच्या जगाला पटवून देणे. पक्षाबाहेर ते अजून अनोळखी आहेत. पण अलीकडे त्यांचा चेहरा सोव्हिएट दूर-दर्शनवर सतत दिसत आहे.

गेल्या मे महिन्यात 'केजीबी' ह्या प्रसिद्ध सोव्हिएट हेर-संघटनेचे प्रमुखपद अँड्रोपॉव्ह यांनी सोडले. आणि तेव्हापासून आपली 'प्रतिमा' घासूनपुसून उजळ करण्याचा, संभावित, प्रतिष्ठित राजकीय नेता म्हणून सर्वांपुढे येण्याचा प्रयत्न त्यांनी चालविला आहे. 'केजीबी' मध्ये असतानाही दणकट, बलदंड, राकट गुप्त पोलिस अशी आपली ख्याती होऊ नये, विचारी, समंजस, कुशल हेर-प्रमुख म्हणून लोकांनी आपल्याकडे पाहावे असाच त्यांचा प्रयत्न असे. सत्तेवर येण्यापूर्वीच्या काही महिन्यांत त्यांनी भ्रष्टाचार-विरोधी मोहीम चाल-विली होती. रशियात काळा बाजार फोफावला आहे. सत्ता हाती असण्याचा एक प्रमुख फायदा म्हणजे चैनीच्या एऱ्हवी दुर्मीळ असलेल्या वस्तू पदाधिकाऱ्यांना सुलभतेने लाभू शकतात असा लोकांचा अनुभव आहे. तेव्हा ही मोहीम लोकप्रिय होणे स्वाभाविक आहे. 'स्वच्छ पुढारी' ही अँड्रोपॉव्ह यांची प्रतिमा लोकमानसात ठसणे राज-कीय दृष्ट्या त्यांना अतिशय उपकारक होणार आहे. शिवाय पक्षातील त्यांना नको असलेल्या काही सहकाऱ्यांना बाजूला सारण्यासाठीही त्यांना ही मोहीम उपयोगी ठरणार आहे.

तेव्हा अंतर्गत धोरणात 'समाजवादी कायदेशीर-पणा' आणि 'समाजवादी लोकशाही' यांच्यावर अँड्रोपॉव्ह भर देतील असा अंदाज आहे. 'मार्क्स-लेनिनवादी' तत्त्वांचा वापर 'सर्जनशील' पद्धतीने केला पाहिजे, अशी भूमिका ते मांडीत आहेत. साध्या भाषेत ह्याचा अर्थ असा होतो, की आर्थिक धोरणात सुधारणा केली पाहिजे. सोव्हिएट सैन्याचा पाठिंबा असल्याशिवाय सोव्हिएट सत्ताधीशाला फार काळ टिकून राहणे कठीण असते. गेल्या

अनुक्रमणिका

युद्धात फिनिश आणि जर्मन आघाडयांवर अँड्रोपॉव्ह यांनी बजावलेल्या कामगिरीवर स्तुतिसुमने उधळण्याला आता प्रारंभ झालाही आहे. आणि सोव्हिएट सशस्त्र दलाचे "अविनश्य बल" टिकवून धरण्याची प्रतिज्ञा अँड्रोपॉव्ह यांनी केली आहे. पण शस्त्रास्त्रांत सुधारणा आणि वाढ करण्यासाठी सेनापतींकडून ज्या मागण्या सतत होत राहतील त्यांच्यांत आणि नागरी अर्थव्यवस्था सुधारण्यासाठी जी भांडवली गुंतवणूक लागेल तिच्यात तोल राखणे अँड्रोपॉव्ह यांना आवश्यक आहे. जर अमेरिकेबरोबर शस्त्रास्त्रांवर नियंत्रण घालण्याचा करार करण्यात त्यांना यश आले, तर हा तोल राखणे त्यांना सोपे जाईल. पण ह्यासाठी सेनापतींकडून होणाऱ्या चढत्या मागण्यांना आवर घालणे त्यांना जमले पाहिजे. 'केजीबी'चे प्रमुख म्हणून संरक्षणाचे नियोजन करणाऱ्या सर्वश्रेष्ठ आणि अत्यंत गुप्त मंडळावर अँड्रोपॉव्ह यांना स्थान होते. शस्त्रास्त्रांच्या नियंत्रणात तज्ज्ञ असलेले असे अनेकजण त्यांचे सल्लागारही आहेत. तेव्हा सेनापतींना ताब्यात ठेवणे त्यांना शक्य आहे.

ब्रेझनेव्ह यांच्या दफनाच्या वेळी मार्शल युस्तिनॉव्ह ह्या संरक्षणमंत्र्यांनी जे भाषण केले त्याच्यात सोव्हिएट सैन्याच्या 'अविचल निष्ठेची' ग्वाही जशी त्यांनी दिली, त्याप्रमाणे सैन्याला जी शस्त्रे पाहिजे होती ती ब्रेझनेव्ह यांनी नेहमीच उपलब्ध करून दिली होती म्हणून त्यांची स्तुतीही त्यांनी केली. म्हणजे अँड्रोपॉव्ह हे धोरण पुढे चालवितील ही सेनादलाची अपेक्षा त्यांनी व्यक्त केली. ही अपेक्षा सफळ ठरेल अशी आशा त्यांना नसती तर अँड्रोपॉव्ह यांना सेनादलाचा पाठिंबा मिळाला नसता. तेव्हा ह्या स्वरूपाचे वचन अँड्रोपॉव्ह यांच्याकडून सैन्याला मिळाले असणार असा तर्क करता येईल. पण अमेरिकेबरोबर समझौता करण्याचे आपले धोरण सैन्याच्या गळी उतरविण्यात ब्रेझनेव्ह यांना यश आले होते ही गोष्टही ह्या संदर्भात ध्यानात घेतली पाहिजे. अँड्रोपॉव्ह हे धोरण पुढे चालवतील, असा अंदाज करता येतो.

सोव्हिएट विचारप्रणालीच्या (आयडियालॉजी) शुद्धतेचे विश्वस्त असलेले सुस्लॉव्ह यांचे गेल्या जानेवारीमध्ये निधन झाले आणि लगेच मार्चमध्ये ब्रेझनेव्ह यांनी चीनबरोबर सलोख्याचे संबंध प्रस्थापित करण्यासाठी प्रयत्न सुरू केले. ह्या प्रयत्नांचा लाभ अँड्रोपॉव्ह यांना उठविता येईल. विशेषतः तैवानच्या संदर्भात अमेरिकेवर दडपण आणण्यासाठी चीनला रशियाशी अधिक चांगले संबंध प्रस्थापित झाले तर हवेच आहेत. फक्त रशियाचे नेतृत्व वगैरे ते काही मान्य करणार नाहीत. रशियाचे चीनशी संबंध सुधारले तर पूर्व आघाडीवरील काही सैन्य रशियाला पश्चिमेकडे, म्हणजे पूर्व युरोपमध्ये हालविता येईल. पण त्यामुळे अमेरिकेशी समझौता साधण्याच्या प्रयत्नात अडथळाच निर्माण होईल.

ब्रेझनेव्ह यांनी अफगणिस्तानमध्ये जी उडी मारली ती अँड्रोपॉव्ह यांना फारशी पसंत नव्हती. तेव्हा सध्याच्या अफगाण राजवटीलाही सोडचिठ्ठी देऊन चीन आणि पाकिस्तान यांना खूष करायचा प्रयत्नही अँड्रोपॉव्ह करतील. पण शिंदांद आणि कंदाहार येथे जे विमानतळ रशियाला मिळालेले आहेत ते सोडून देणे रशियाच्या जिवावर येईल. व्हिएतनामला आणि व्हिएतनामने कांपुचियात जी कळसूत्री राजवट निर्माण केली आहे तिला असलेला पाठिंबा जर रशियाने काढून घेतला तर ते चीनला अधिक पसंत पडेल. पण व्हिएतनाममधील नाविक तळ सोडून द्यायला रशियन सेनादल तयार होणार नाही. शिवाय रशियाने व्हिएतनामला असलेला आपला पाठिंबा काढून घेतला तर व्हिएतनाम अमेरिकेच्या जवळ सरकेल ही भीती आहे आणि चीनलाही ही गोष्ट अनिष्ट वाटेल.

मध्यपूर्व इराण, आफ्रिका आणि लॅटिन अमेरिका ह्या भागांत ब्रेझनेव्ह यांचीच धोरणे अँड्रोपॉव्ह पुढे चालवतील असा तर्क करता येतो. पण लेबनॉनच्या प्रसंगात रशियावर पूर्णपणे निष्क्रीय राहण्याची पाळी आली होती आणि ही गोष्ट रशियाच्या प्रतिष्ठेला हानिकारक ठरली होती. तेव्हा मध्यपूर्वेत अधिक उलाढाली करण्याचा बेत रशिया करील अशी शक्यता आहे. पण तेथे शांतता जमवून आणण्याचे अमेरिकेचे जे प्रयत्न चालू आहेत त्यांच्यांत रशियाचे जर अडथळे निर्माण केले, तर अमेरिकेशी सलोख्याने संबंध जुळविण्याच्या प्रयत्नांशी ते विसंगत होईल आणि अमेरिका ते सहन करणार नाही.





अँड्रोपॉव्ह कोणती बाह्य धोरणे स्वीकारतील ह्या प्रश्नाएवढाच त्यांचे अंतर्गत व विशेषतः आर्थिक धोरण काय राहील हा प्रश्नही महत्त्वाचा आहे. वेतन, किंमती आणि आर्थिक प्रलोभने यांच्या बाबतीत जर अधिक लवचिक धोरण रशियाने स्वीकारले, तर त्याच्या आर्थिक परिस्थितीत बरीच सुधारणा घडून येईल असा निष्कर्ष कॉम्प्युटरच्या साहाय्याने जे 'व्यवस्थापनाचे खेळ' रशियन अभ्यासकांनी चालविले त्यांच्यापासून निघाला आहे. कमी उत्पादकता, जुनाट शेती आणि अडखळत चालणारी उत्पादन–वितरण व्यवस्था ह्या रशियाच्या आर्थिक समस्या आहेत.

सध्याची रशियन पद्धत अशी आहे, की कच्च्या मालाचे आणि उत्पादित वस्तूंचे वितरण स्थानिक अधिकाऱ्यांकडून होते. ह्यामुळे ह्या अधिकाऱ्यांच्या हातांत बरीच सत्ता असते–ह्या गोष्टीची मागणी करणाऱ्यांना 'नाही' म्हणण्याचा अधिकार त्यांना असतो–आणि अशा नियंत्रणामुळे जो काळा बाजार माजतो, ज्या वस्तूंचा तुटवडा असतो त्या खास लोकांना पुरविण्याची जी सोय करण्यात येते त्यांच्यापासून ह्या अधिकारीवर्गाला बरेच अलाहिदा उत्पन्नही मिळते. ब्रेझनेव्ह याच्या राजवटीत ह्या अधिकाऱ्यांना सुरक्षितता लाभत होती. सबंध अर्थव्यवस्थेच्या घडणीचे आणि कार्यक्षमतेचे परीक्षण आणि मूल्यमापन अधिक उच्च पातळीवरून कधी करण्यात आले नाही.

ब्रेझनेव्ह यांच्या प्रशासन–शैलीचे आपण अनुकरण करू असे आश्वासन अँड्रोपॉव्ह यांनी दिले आहे. पण त्यांनी असे आश्वासन दिले, यावरूनच ते तसे वागणार नाहीत असा तर्क करता येतो. सोव्हिएट प्रभावाखाली असलेल्या पूर्व युरोपातील देशांत हंगेरीची अर्थव्यवस्था तिच्या अधिक लवचिक आर्थिक धोरणामुळे उठून दिसते. १९५६ मध्ये कादार यांना हंगेरीत सत्तेवर आणण्यात अँड्रोपॉव्ह यांचा सहभाग होता व तेव्हापासून ते कादार यांचे चहाते आहेत. हंगेरीच्या अर्थव्यवस्थेला वेगळे रूप देण्यात कादार यांचा मोठाच हात आहे आणि अँड्रोपॉव्ह कदाचित त्यांचे ह्या बाबतीत अनुकरणही करतील. पण अधिक उदार व लवचिक तत्त्वांवर, आतापर्यंत कडक नियंत्रणावर आधारलेल्या रशियन अर्थव्यवस्थेची पुनर्रचना केली, तर त्याचा एक परिणाम असा होईल, की आज जी आर्थिक सत्ता पूर्णपणे केंद्रित आहे, ती तशी राहणार नाही. तिचे मोठ्या प्रमाणावर विकेंद्रीकरण होईल. उलट अँड्रोपॉव्ह हे राज्यसत्ता जिच्यात अतिशय केंद्रित आहे अशा समाजव्यवस्थेत वाढलेले आहेत. तेव्हा कोणत्याही क्षेत्रात मोठ्या प्रमाणावर विकेंद्रीकरण घडवून आणायला ते फारसे तयार असणार नाहीत ही शक्यताही या संदर्भात ध्यानात घेतली पाहिजे.

कुंठित शेती ही रशियाची मोठी डोकेदुखी आहे. ह्या वर्षी आलेले पीक असमाधानकारक आहे. हे ओळीने आलेले चवथे वाईट पीक. गेल्या मे महिन्यात ब्रेझनेव्ह यांनी अन्न-उत्पादनाचा एक नवीन कार्यक्रम देशापुढे मांडला. तो स्वीकारून अंमलात आणण्यात आला तर १९९० नंतर अन्न-टंचाई उरणार नाही असे त्यांचे भाकीत होते. ह्या कार्यक्रमामध्ये खुल्या बाजाराला मोठे स्थान होते. सरकारी शेतांच्या व्यवस्थापकांना बरीच मोकळीक देण्यात आली होती. काय पेरावे, किती गुरे बाळगावी ह्याविषयी त्यांना वरून आदेश दिले न जाता स्वतःचे निर्णय घेण्याचे काही स्वातंत्र्य त्यांना देण्यात आले होते आणि सरकारने ठरवून दिलेल्या लक्ष्यापेक्षा जे अधिक उत्पादन होईल ते खाजगी, म्हणजे बिनसरकारी बाजारात विकून नफ्यातून बोनस वाटण्याची मुभाही त्यांना देण्यात आली होती. पण स्थानिक अधिकाऱ्यांनी ह्या कार्यक्रमाला निकराचा विरोध केला आणि ती व्यवस्था इतकी पातळ केली की तिचे मूळचे स्वरूपच नाहीसे झाले. आज अन्न-उत्पादनाची जी व्यवस्था आहे ती घालून देण्यात अँड्रोपॉव्ह ह्यांचा कधीही हात नव्हता. त्यामुळे तिच्यात बदल घडवून आणायला त्यांच्या सहकाऱ्यांपेक्षा ते अधिक मोकळे आहेत. ब्रेझनेव्ह यांनी सुचविलेला कार्यक्रम अंमलात आणण्याचा आग्रह ते कदाचित धरतील.

औद्योगिक क्षेत्रातही वस्तूंच्या किंमती आणि कामगारांचे वेतन याविषयी अधिक लवचिक धोरण ते स्वीकारतील. पण शस्त्रास्त्रांची निर्मिती कमी करून उपभोगाच्या वस्तूंचे उत्पादन वाढविण्याचे धोरण स्वीकारणे त्यांना परवडण्यासारखे नाही. सेनादले अशा धोरणाला कसून विरोध करतील.

अनुक्रमणिका

गेल्या लेबनॉन युद्धात सोव्हिएट शस्त्रास्त्रांची कामगिरी निराशाकारक होती. अधिक चांगल्या ताकदीची शस्त्रास्त्रे वनविण्यासाठी अधिक गुंतवणूक करावी लागेल आणि ह्या गुंतवणुकीला विरोध करणे अँड्रोपॉव्ह ह्यांना शक्य नाही.

रशियन लोकांना आर्थिक सुबत्तेचा लाभ करून द्यायचा, तर रशियाला अमेरिकेशी चांगले संबंध जोडावे लागतील असा निष्कर्ष बरेच आशावादी लोक काढीत असतात. कारण अमेरिकेकडून अधिक प्रगत यंत्रसामग्री, तंत्रज्ञान, कॉम्प्यूटर-सामर्थ्य इ. गोष्टींची आयात करून सुलभतेने उत्पादन वाढविता येईल ही कल्पना रशियन सत्ताधाऱ्यांना आहे. पण अँड्रोपॉव्ह ‘ केजीबी ’ चे प्रमुख होते. अमेरिकेकडून तंत्रज्ञान राजरोसपणे व्यापारी पद्धतीने आयात करण्याऐवजी अमेरिकेची औद्योगिक गुपिते चोरून आपल्या कामी लावता येतील असा विचारही ते करू शकतील आणि मग अमेरिकेशी संबंध सुधारण्याचे कारण पडणार नाही.

तरीसुद्धा परदेशी व्यापाराच्या क्षेत्रात रशियाची परिस्थिती बरीच अडचणीची राहील. यंदा ती तुलनेने बरी आहे. यंदा आयातीपेक्षा निर्यात थोडी अधिक होती. पण रशियाची प्रगत देशांकडे होणारी निर्यात ही प्रामुख्याने कच्च्या मालाची असते. उदा. तेल. तेलाची किंमत खूपच कमी करून रशिया त्याची निर्यात वाढवीत आहे. पण सध्या जरी रशियन तेलाचे उत्पादन वाढत आहे तरी थोड्याच अवधीत ते स्थिर होईल, फारसे वाढणार नाही असा तज्ज्ञांचा अंदाज आहे. अर्थात तज्ज्ञ मंडळी अनेकदा चुका करते. खनिज मालाचेही रशियन उत्पादन कमी होत आहे. यंदा शिसे, तांबे आणि झिंक यांच्या निर्यातीपेक्षा आयातच रशियात अधिक झाली. सायबेरियातील खाणीतून खनिजे काढायला जी किंमत पडते तिचा रशियन प्रशासनाने केलेला अंदाज चुकला. कामगारांना वर्षातील आठ महिने असह्य थंडीत काम करावे लागते. तेव्हा पुढील काही वर्षांत रशियाची मदार नैसर्गिक वायू, सोने आणि हिरे यांच्या निर्यातीवर राहील.

रशियाने जर उत्पादकता वाढविण्यावर भर दिला तर त्याचे बरेच आर्थिक प्रश्न सुटू शकतील. गुरांना किती खायला द्यावे लागते व किती मांसाची पैदास होते याचे प्रमाण जर काढले, तर एक किलो मांसासाठी अमेरिकेत गुरांना जे खाणे द्यावे लागते त्याच्या दुप्पट खाणे रशियात द्यावे लागते असे आढळून येते. रशियाने हे प्रमाण जर अमेरिकेएवढे केले तर आज त्याला धान्याची जी आयात करावी लागते तिचे कारण उरणार नाही.

रशियापुढील आणखी एक प्रश्न म्हणजे सोव्हिएट वर्चस्वाखालील पूर्व युरोपीय देशांमधील परस्पर आर्थिक संबंध कसे असावेत हा. सोव्हिएट युनियन, पोलंड, चेकोस्लोव्हाकिया आणि रूमेनिया ह्या देशांतील अर्थव्यवस्था कमी कार्यक्षम आहेत. उलट हंगेरी, पूर्व जर्मनी आणि बल्गेरिया हे देश आर्थिकदृष्ट्या अधिक प्रगत आहेत. ह्या देशांना पश्चिमेशी व्यापार वाढविणे फायद्याचे आहे. उलट कमी कार्यक्षम अर्थव्यवस्थेखालील देशांना सोव्हिएट ब्लॉकमधील देशांनी परस्परांशी व्यापार वाढविण्याचे धोरण लाभदायक आहे. कारण हा व्यापार सरकारी पातळीवर होतो आणि निर्यातीची हमी मिळते. सर्वच देशांनी उत्पादकता सुधारण्यासाठी नेटाने पावले उचलल्याशिवाय ह्या विरोधाचे निरसन करता येणार नाही. पण अशा धोरणाला कनिष्ठ नोकरशाहीचा कडवा विरोध राहील.

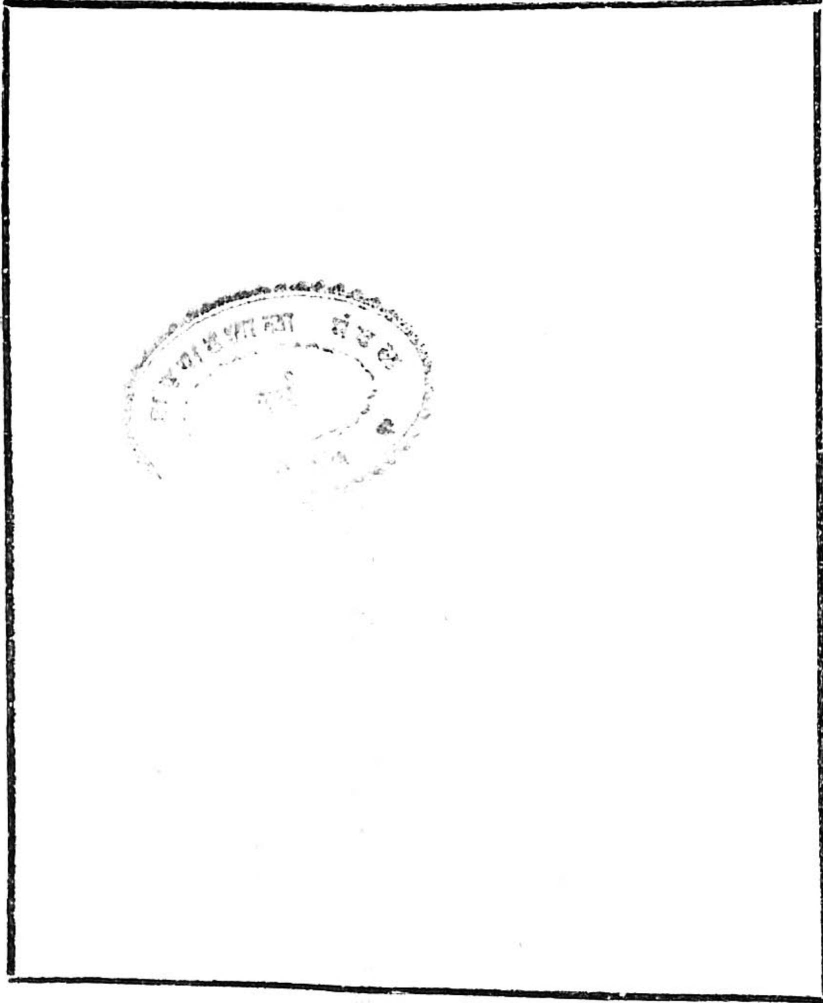
हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका

REGD. NO. SAT 9







नवभारत

अनुक्रमणिका

